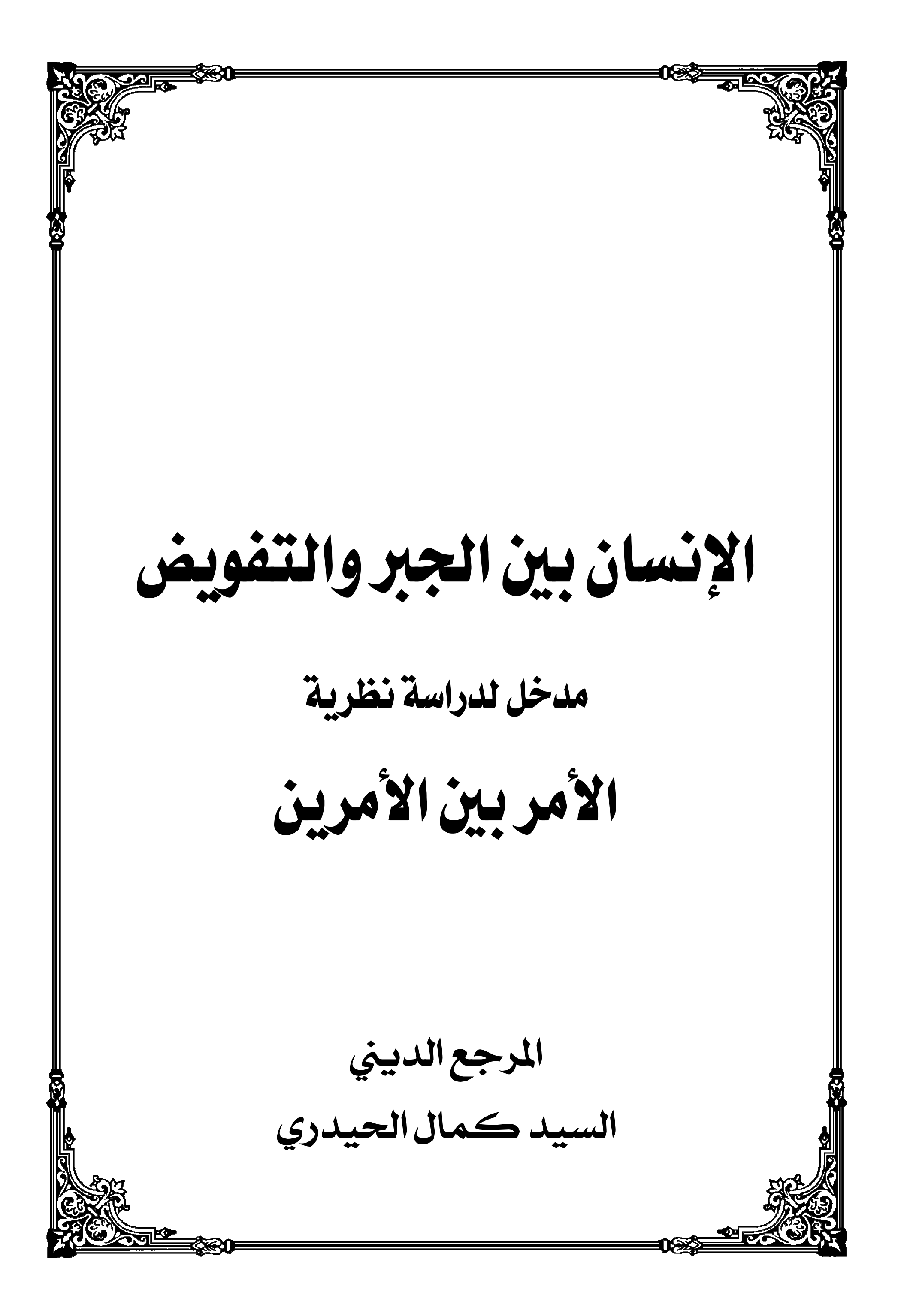


الإنسان بين الجبر والتفويض

مدخل لدراسة نظرية

الأمر بين الأمرين

المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان ـ بيروت ـ الغبيري ـ

مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام؛ كربلاء

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم؛ النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين

البصرة – الطويسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير

الناصرية – الحبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

فهرس الكتاب

الفصل الثالث

تفسير نظرية الأمر بين الأمرين

تمهيد

توحيد الخالقية معناه: أن لا خالق إلّا الله سبحانه، ولا مؤثّر في الوجود سواه. ويتخطّى هذا التحديد المعنى الخاصّ للخلق المتمثّل في الإيجاد من العدم إلى ما هو أشمل منه، سواء كان عدماً مطلقاً أو نسبيّاً. وهذا ما دفع الاتّجاه الفلسفي لأن يقرِّر بأنّه سبحانه: «الفاعل المستقلّ في مبدئيّته على الإطلاق، والقائم بذاته في إيجاده وعليّته، وهو المؤثِّر بحقيقة معنى الكلمة، لا مؤثِّر في الوجود إلّا هو»[1].

خطّة البحث

يتدرّج البحث في التوحيد الخالقي في إطار الخطوات التالية:

١. التمييز اللغوي والاصطلاحي وتحديد المقصود من الخلق في الاثنين.

٢. تحديد موقعه وأنّه صفة ذات أم صفة فعل؟

٣. إشكالية الموضوع.

٤. الاتّجاهات الفكرية على مستوى الفواعل الطبيعية، حيث تتضمّن هذه الفقرة استعراض ومناقشة أبرز مدرستين أفرزها فكر

---

(١) **نهاية الحكمة**، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم: ص١٧٦.

المسلمين على صعيد الموقف من الفواعل والمؤثّرات الطبيعية، مع الإشارة إلى تأثير كلّ واحد من هاتين المدرستين الفكريّتين على مقولة التقدّم والتخلّف (بمعناها المدنيّ) من زاوية علاقة الإنسان والمجتمعات بقوى الطبيعة وذخائرها.

٥. الاتّجاهات الفكرية على مستوى الفواعل الاختيارية، حيث تتضمّن هذه الفقرة استعراض ومناقشة أبرز ثلاث مدارس أفرزها فكر المسلمين على صعيد الموقف من الفعل الإنساني، مع الإشارة إلى تأثير كلّ واحد من هذه المدارس الفكرية على قضايا التقدّم والتخلّف بمعناها الحضاري الذي يشمل الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية.

٦. مع أنّ بحث القضاء والقدر يتفرّع على (الموقف من الفعل الإنساني)، حيث يتناول قضية المصير الإنساني بين حرية الاختيار والإيمان بقانون القضاء والقدر الإلهي العامّ، إلّا أنّه يستحقّ دراسة مستقلّة تأتي في إطار بحث خاصّ.

هذه هي الخطوات التي تضبط منهجية البحث في توحيد الخالقية، على تفاوت في قصر بعض الفقرات وطول بعضها الآخر.

٧. نبادر في النهاية إلى تكثيف أبرز أفكار البحث في نقاط ملخّصة تلقي الضوء على أبرز محتوياته والنتائج التي بلغها.

١. التمييز بين اللغوي والاصطلاحي

أصل «الخلق» في اللغة هو التقدير، وهو في كلام العرب على وجهين: الإنشاء على مثال أبدعه، والتقدير. فالخالق هو المقدّر، وخلَقه

يعني قدَّره[١].

هذا ما جرى عليه القرآن في استعماله، فمعنى قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤) أحسن المقدّرين، وقوله: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ﴾ (آل عمران: ٤٩) يريد به تقديره، لا أنّه يُحدث معدوماً. وهذا ممّا التقت عليه اللغة والتفسير.

لكن ثَمَّ في القرآن استعمالٌ آخر للخلق يراد منه إيجاد الشيء بعد أن لم يكن موجوداً على غير مثالٍ سبق. وهذا ما توافقت عليه اللغة والتفسير أيضاً. ففي «تاج العروس»: «والخالق في صفاته تعالى وعزّ: المبدع للشيء، المخترع على غير مثالٍ سبق. وقال الأزهري: هو الذي أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة»[٢]. ومثله في «لسان العرب» لابن منظور المتوفى سنة ٧١١هـ.

يتبيّن ممّا مرَّ أنّ أصل الخلق في اللغة هو التقدير، ومعناه في الاصطلاح وفي الاستعمال الديني هو إيجاد الشيء وابتداعه على غير مثال سابق. وهذا المعنى هو ما تنمّ عنه النصوص القرآنية والروائية أيضاً، وقد أيّده البحث التفسيري كذلك. فمن القرآن قوله سبحانه: ﴿هُوَ اللهُ الخَالِقُ الْبَارِئُ المُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى﴾ (الحشر: ٢٤). وفي

---

(١) **لسان العرب**، ابن منظور، طبعة دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التأريخ العربي، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥: ج٤، ص١٩٢ـ١٩٣؛ **تاج العروس من جواهر القاموس**، السيّد محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مصطفى حجازي، دار الهداية: ج٢٥، ص٢٥١.

(٢) **تاج العروس**، مصدر سابق: ج٢٥، ص٢٥١.

الرواية ما جاء من خطبة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، إذ قال حين استنهض الناس وحشدهم لحرب معاوية: «**الحمدُ لله الواحد الأحد الصمد المتفرّد الذي لا مِن شيءٍ كان، ولا من شيءٍ خلق ما كان... ابتدع ما خلق بلا مثالٍ سبق... وكلّ صانع شيءٍ فمِن شيءٍ صنع، والله لا مِن شيءٍ صنع ما خلق**»[١].

ومن البحث التفسيري يقول صاحب «الميزان»: «الخلق هو التقدير بضمّ شيء إلى شيء، وإن استقرّ ثانياً في عرف الدين وأهله في معنى الإيجاد أو الإبداع على غير مثالٍ سابق»[٢].

٢. صفة ذات أم صفة فعل؟

عشرات الآيات ومثلها ـ وربما أكثر ـ من الروايات، نعتت الله سبحانه بـ«الخلق» بحيث لا يبقى شكّ في أنّ هذه الصفة هي من صفات الله سبحانه، لكن السؤال هو عن حقيقة هذه الصفة وأنّها من صفات الذات أم الفعل؟

ذكرنا أنّ التمييز بين الصفات الذاتية والفعلية يكون من خلال ضابطين كلاميّ وفلسفيّ[٣]. أمّا في الضابط الأوّل فإنّ كلّ صفة يتّصف

---

(١) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار** عليهم السلام، الشيخ محمد باقر المجلسي، بيروت، ١٩٨٣: ج٤، ص٢٦٩ ـ ٢٧٠، الحديث ١٥.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، للعلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان (تصوير على الطبعة البيروتية الثالثة، ١٩٧٤): ج٨، ص١٥٠.

(٣) **التوحيد... بحوث في مراتبه ومعطياته**، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري،

بها الله سبحانه وبما يضادّها، تعدّ صفة فعل لا صفة ذات. فالخالقية حسب هذا الضابط هي صفة فعل لا صفة ذات، لأنّ الله سبحانه يتّصف بأنّه خلق شيئاً ولم يخلق شيئاً آخر.

أمّا في الضابط الثاني فإنّ صفة الذات هي ما كانت به الذات كافية لانتزاع تلك الصفة وحملها على الذات، في حين إذا احتيج للغير لتحمل عليه الصفة فإنّها صفة فعل. حسب هذا الضابط تكون صفة الخالقية صفة فعلية أيضاً، لأنّ الله سبحانه لا يتّصف بفعلية الخلق إلّا بوجود شيء مخلوق في الخارج، من دون أن يتنافى ذلك مع وجود مبدأ الخالقية متمثّلاً بالقدرة. فالله قادر على الخلق لكن لابدّ من وجود المخلوق في الخارج حتّى يتّصف بهذه الصفة فعلاً.

ففي ضوء المعيارين كليهما تعدّ الخالقية صفة فعل لا صفة ذات. يعزّز ذلك مضمون الروايات التي جاءت حول الصفات الذاتية، إذ لم نعثر فيها على ما يتحدّث صراحة بأنّ الله سبحانه «خالق» في عداد ذكرها للصفات الذاتية مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرها. أجل، أشارت بعض الروايات إلى معنى الخالقية، بحيث يمكن أن يكون المراد بمثل هذه الإشارة مبدأ الخالقية، كما جاء عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في قوله: «**له معنى الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنى العالم ولا معلوم، ومعنى الخالق ولا مخلوق**»[1].

بقلم: جواد علي كسّار، دار الصادقين، ١٤٢١هـ: ج١، ص١١٩ فما بعد.

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٢٩.

فهذا النصّ يثبت مبدأ الخالقية بغياب المخلوق متمثِّلاً بالقدرة على الخلق[1].

٣. إشكالية الموضوع

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمات حول الخالقية، نصير مباشرة أمام جوهر البحث في توحيد الخالقية؛ انطلاقاً من طبيعة الموقف إزاء مقولة «التأثير». فمن جهةٍ: مرَّ في بيان التوحيد الخالقي أنّ معناه أن لا مؤثّر في الوجود حقيقةً إلّا الله، ومن جهةٍ أخرى: يلمس الإنسان بوجدانه ومن خلال الشواهد الحسّية وجود تأثير لفواعل وأسباب وعوامل تتحرّك في نطاق الطبيعة وما تزخر به وعلى صعيد الإنسان أيضاً، تعزِّز ذلك طائفة من النصوص القرآنية تنسب التأثير لغير الله سبحانه.

في ضوء ذلك يكون السؤال: أتنحصر الخالقية ـ بمعنى التأثير العامّ لا خصوص الإيجاد من العدم ـ بالله وحده، أم إنّ للفواعل الأخرى تأثيراً؟ ثُمّ إذا وجد مثل هذا التأثير فكيف يتمّ التوفيق بينه وبين التوحيد الخالقي الذي يعني نفي تأثير ما سوى الله سبحانه؟

هذه هي الإشكالية التي واجهها فكر المسلمين منذ العصور الأولى، وراح يفرز عدداً من التكييفات النظرية في تفسيرها استقرّت أخيراً في

---

(١) ينظر إلى ما جاء في النصّ عن العلم، بقوله: «**ومعنى العالم ولا معلوم**» في ضوء الفهم العامّ للعلم الإلهي الذي يفيد أنّ الله سبحانه عالمٌ أزلاً وأبداً، على التفصيل الذي تقدّم في مبحث العلم الإلهي في كتاب: **التوحيد... بحوث في مراتبه ومعطياته**، مصدر سابق.

اتّجاهات ثلاثة يمثّلها الأشاعرة والمعتزلة وأهل البيت عليهم السلام وشيعتهم.

يُلحظ أنّ هذه الاتّجاهات أو المدارس قدّمت إجاباتها وعرضت نظريّتها على مستويين، هما:

الأوّل: مستوى الفواعل الطبيعية وما تزخر به الطبيعة ذاتها من ظواهر ووجودات وعلائق بين هذه الظواهر والوجودات.

الثاني: مستوى الفواعل الاختيارية، وفي الطليعة الفاعل الإنساني وطبيعة علاقته بفعله والصيغ التي يتكيّف بها هذا الفعل فردياً واجتماعياً، سياسياً وثقافياً، وكذلك نوع العلاقة التي تربطه بعالم الطبيعة من حوله.

لكي يتعمّق وعي هذه الإشكالية أكثر، نسعى إلى متابعة النصوص القرآنية حول «الخلق» مع بلورة المدلول العامّ لهذه النصوص.

بشكل عامّ تنقسم هذه الآيات إلى طائفتين تفيد الأولى أنْ لا خالق إلّا الله ولا مؤثّر في الوجود سواه، في حين تنسب الطائفة الثانية أنحاء متعدّدة من التأثير إلى عوامل طبيعية واختيارية كالإنسان والجنّ والشياطين.

من آيات الطائفة الأولى:

- قوله سبحانه: ﴿**قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ (الرعد: ١٦).
- قوله سبحانه: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾ (الزمر: ٦٢).
- قوله سبحانه: ﴿**ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ**﴾ (المؤمن: ٦٢).
- قوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ**

غَيْرُ اللهِ﴾ (فاطر: ٣).

• قوله سبحانه: **﴿أَلاَ لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ الله رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾** (الأعراف: ٥٤).

لا يخفى أنّ النصوص الروائية تلتقي مع هذه الآيات في إثبات المدلول ذاته، من ذلك:

• عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: «**إنّ الله تبارك وتعالى خلوٌ من خلقه وخلقه خلوٌ منه، وكلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله عزّ وجلّ فهو مخلوق، والله خالق كلّ شيء**»[1].

• في نصٍّ آخر عن الإمام الكاظم عليه السلام: «**وكلّ شيء سواه مخلوق**»[2].

• كذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**لا يقال له أين؛ لأنّه أيّن الأينيّة، ولا يقال له كيف؛ لأنّه كيّف الكيفيّة، ولا يقال له ما هو؛ لأنّه خلق الماهيّة**»[3]، إذ في النصّ دلالة على أنّ مطلق الخلق لله سبحانه، وأن لا مؤثّر إلّا هو.

لكن لا تلبث هذه القاعدة الكلّية التي تقرّرها هذه الطائفة من الآيات أن تنتقض بمدلول آيات الطائفة الثانية، فقد عرفنا من الثقافة المنطقية أنّ الموجبة الكلّية (القاعدة العامّة) تنتقض بالسالبة الجزئية في

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤، ح٣، ص١٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ج٣، ح١٩، ص٢٩٥.

(٣) المصدر نفسه: ج٣، ح٢٤، ص٢٩٧.

مورد واحد، فكيف وبين أيدينا موارد عدّة، منها:

• قوله سبحانه: ﴿اللهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفاً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلاَلِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (الروم: ٤٨).

• قوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢).

• وقوله سبحانه: ﴿وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا المَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (الحج: ٥).

فهذه الآيات ـ وثَمَّ غيرها كثير ـ تتحدّث صراحةً عن تأثير الرياح والماء في حركة الطبيعة، كما هناك آيات أخرى تنسب الآثار إلى فواعل طبيعية أخرى في نظام الوجود وفي إطار حركة المادّة مثل الكواكب والنجوم والجبال والبحار وغير ذلك. على أنّ المسألة لا تقتصر على الفواعل الطبيعية وحدها، بل ينسب القرآن صراحة آثاراً متعدّدة إلى أفعال الموجودات الاختياريّة وبقيّة الموجودات كالملائكة.

عن الفعل الإنساني يقول سبحانه: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (التوبة: ١٤٩). وعن الملائكة يقول: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ المَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ (الأنعام: ٦١) ويقول: ﴿بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ (الزخرف: ٨٠) ويقول أيضاً: ﴿فَالمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ (النازعات: ٥).

كما يقول عن الشيطان: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَـهُمْ﴾ (الأنفال: ٤٨)، وفي آية أخرى: ﴿وَقَيَّضْنَا لَـهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَـهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا

خَلْفَهُمْ﴾ (فصّلت: ٢٥).

تعمّق هذه النصوص الإشكالية المثارة، ومن ثمّ فهي تملي الحاجة إلى حلّ يوفّق بين مدلول الطائفة الأولى الذي يحصر الخلق والتأثير بالله مطلقاً، ومدلول الطائفة الثانية الذي ينسب نحواً من أنحاء التأثير إلى عدد كبير من الفواعل الطبيعية والاختيارية.

الفصل الأوّل

الاتجاهات الفكرية

على مستوى الفواعل الطبيعية

- أوّلاً: الاتّجاه الأشعري
- ثانياً: الاتّجاه الاعتزالي
- ثالثاً: الاتّجاه الإمامي
- ملاحظة

الاتّجاهات الفكرية على مستوى الفواعل الطبيعية

بلور فكر المسلمين اتّجاهين رئيسيين لحلّ الإشكالية على مستوى الفواعل الطبيعية ونظام الوجود المادّي، وثلاثة اتّجاهات كبرى وأساسيّة على مستوى الفواعل الاختيارية بالأخصّ ما يتعلّق بالفعل الإنساني.

هذه الفقرة تتكفّل متابعة الاتّجاهين الرئيسيّين وما تمخّض عنهما من تحليلات ونظريات بشأن الفواعل الطبيعية، من خلال ما يلي:

أوّلاً: الاتّجاه الأشعري

لقد انطلق هذا الاتّجاه من تحكيم قوله سبحانه: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦) وما يقع على شاكلته في صوغ رؤيته التي تحوّلت إلى فهم خاصّ لتوحيد الخالقية ينفي وجود أيّ مؤثّر آخر في هذا العالم؛ ممّا ترتّب على هذه النظرية إنكار نظام السببيّة في الوجود الإمكاني. ففي ظواهر مثل النار والإحراق، والأكل وحصول الشبع، والشرب وارتفاع العطش، ليس هناك علاقة سببيّة بين النار والإحراق، والأكل والشبع، والشرب والارتواء، بل جرت عادة الله على ذلك، بحيث إذا ما تحقّق هذا يتحقّق ذاك.

على هذا تكون نسبة النار إلى الحرارة والبرودة، والماء إلى العطش والإرواء على حدٍّ سواء، فليس هناك علاقة سببية ورابطة ضرورية قائمة بين الاثنين، بل هي عادة الله سبحانه التي قضت أن توجد الحرارة عقب النار، وأن يتمّ الإرواء بعد شرب الماء، وهكذا.

لقد حرصت العقيدة الأشعرية هذه على تنزيه الله في توحيد الخالقية عبر نفي التأثير عن أيّ فاعل آخر، إذ لا معنى أن ينضمّ هذا الفاعل إلى الوجود ويكون له تأثير مع فاعلية الله سبحانه.

إلى هذه النظرية أشار السيّد الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ) أثناء استعراضه ما نشب من تيّارات فكرية حيال المسألة، حيث عبّر عن قناعة أصحاب هذا الاتّجاه ومنطقهم، بالصيغة التالية: «إنّ القرآن الكريم إذ ينسب خلق كلّ شيء إليه تعالى ويحصر العلّة الفاعلة فيه، كان لازمه إبطال رابطة العلّية والمعلوليّة بين الأشياء، فلا مؤثّر في الوجود إلّا الله، وإنّما هي عادته تعالى جرت أن يخلق ما نسمّيه معلولاً عقيب ما نسمّيه علّة من غير أن تكون بينهما رابطة توجب وجود المعلول منهما عقيب العلّة، فالنار التي تستعقب الحرارة نسبتها إلى الحرارة والبرودة على السواء، والحرارة نسبتها إلى النار والثلج على السواء، غير أنّ عادة الله جرت أن يخلق الحرارة عقيب النار، والبرودة بعد الثلج، من غير أن يكون هناك إيجاب واقتضاء بوجه أصلاً، وهذا النظر يبطل قانون العلّية والمعلوليّة العامّ»[1].

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٧، ص٢٩٨.

هذا المعنى الذي يخرج من أحشاء النظرية الأشعرية، فهمه وأشار إليه بعض العلماء والباحثين، وذكروا نسبته إلى رموز كبار من الخطّ الأشعري أحدهم أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) الذي يعدّ في طليعة منظّري الأشعرية الفكرية، حيث يقول الشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء (ت: ١٣٧٣هـ) عند المحاكمة بين الغزالي وابن رشد ما نصّه: «أمّا أبو حامد فبما أنّه أشعري، يرى أنّ هذه الأفعال الكونية طبيعية أو إرادية كلّها أفعال جائزة لا ترتيب لها ولا نظام ولا علّية ولا معلوليّة تقتضيها طبايع الموجودات أو عزايم الحيوانات»[(١)].

كما ذكر باحث معاصر المعنى ذاته في دراسة لمفهوم السببيّة بين المتكلّمين والفلاسفة، مؤكّداً تطبيقيّاً على آراء الغزالي وابن رشد، فقال: «نحن نعلم أنّ الغزالي انتقد مبدأ السببيّة الطبيعيّة منكراً كلّ ضرورة أو حتمية تسيِّر مجرى الأحداث في الكون»[(٢)]. ثمّ أضاف مشيراً إلى نصّ كلام الغزالي: «وهو يقول بهذا الصدد: إنّ الاقتران بين ما يسمَّى في العادة سبباً وما يُعتقد مسبَّباً ليس ضروريّاً عندنا»[(٣)].

---

(١) **الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية**، محمّد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٠هـ: ج٢، ص٣١.

(٢) **مفهوم السببيّة بين المتكلِّمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد)، دراسة وتحليل، د. جيرار جهامي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢: ص٢١.

(٣) **تهافت التهافت**، ابن رشد، القسم الثاني، ص٧٧٧، نقلاً عن: **مفهوم السببيّة**، ص٢١.

ثمّ نصّ آخر يشهد لهذا المنحى نأخذه هذه المرّة من قطب آخر من كبار أقطاب المدرسة الأشعرية ومن أبرز منظّريها هو الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ) حيث يقول في نفي السببيّة وإبدالها بنظرية العادة والتكرار: «إذا حرّكنا جسماً، فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم، وهو عندنا باطل» لأنّه لا ملازمة بين السبب والمسبَّب. ثمّ يذكر أنّه قد ردَّ على المعتزلة إيمانهم بالسببيّة قبل ذلك، ليضيف بعدئذ: «والزيادة هاهنا أنّ الله تعالى لمّا أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباين عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر، فلِمَ لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب؟»[١] أي: لِمَ لا تصير نظرية العادة بديلاً عن نظرية السببيّة التي تؤمن بترتّب الأثر لزوماً على المؤثِّر؟

المناقشة

لا شكّ أنّ هذا الاتّجاه يعنى بتنظير هذا المعنى والاستدلال على صحّته عقليّاً من خلال مساعي رموزه ومصادره التأسيسيّة، بيدَ أنّ الكتاب غير معنيّ باستعراض ذلك تفصيليّاً، وإنّما تكفي عدّة مناقشات، هي:

١. تترتّب على هذا النمط من التفكير لوازم خطيرة على الفكر الديني نفسه بدءاً من مرتكزاته في التوحيد وانتهاءً إلى تفصيلاته، بل يمكن القول إنّ تعطيل السببيّة يتساوق مع تقويض منظومة الفكر الإسلامي عقيدةً وفروعاً، لأنّ السببيّة هي محور التفكير العقلي. فمع

(١) **تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصل**، إعداد: عبد الله نوراني، طهران ١٩٨٠: ص٣٣٥.

تجميد العلاقة بين الدليل والمدلول وإنكار قانون العلّية والمعلوليّة العامّ لا يثبت أيّ مدّعى بها في ذلك ما يدّعيه الأشاعرة أنفسهم، وعندئذ يغلق الطريق لإثبات الصانع جلّ وعلا وإثبات النبوّة والكتاب، ولا تصل منظومة الفكر إلى إثبات توحيد الخالقية حتّى بالصياغة الأشعرية ذاتها، بعد أن أغلق الطريق لإثبات الله والنبوّة والكتاب.

هذه النتائج الخطيرة هي التي لوّح لبعضها السيِّد الطباطبائي، وهو يحذِّر من مغبّة الارتكان لهذا اللون من التفكير، حيث يقول: «وهذا النظر يبطل قانون العلّية والمعلوليّة العامّ الذي عليه المدار في القضاء العقلي، وببطلانه ينسدّ باب إثبات الصانع ولا تصل النوبة مع ذلك إلى كتاب إلهي يُحتَجّ به على بطلان رابطة العلّية والمعلوليّة بين الأشياء»[1].

٢. يسقط هذا التفكير بانتقائية غير مبرّرة في التعاطي مع الظواهر القرآنية. لقد مرَّ فيما سبق أنّ الآيات التي تتحدّث عن صفة الخلق تنقسم إلى طائفتين: الأولى تحصر التأثير بالله مطلقاً، والثانية تنسب أنحاء من التأثير إلى سواه. والتفكير الأشعري تعامل مع الطائفة الأولى

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٧ ص٢٩٨. ربما يلجأ بعض للإحالة إلى برهان الصدّيقين مثلاً وأنّه لا يتأثّر بمنطق الأشاعرة هذا. بيدَ أنّ هذا التوجيه لا ينقذ الموقف أيضاً لأنّ هذا البرهان ينتمي إلى دائرة البحث الفلسفي والعرفاني ولا علاقة له بالمتكلِّمين. إنّما يدور البحث الكلامي برمّته ويستوي على سوقه، من خلال العمل بقانون العلّية العام وإثبات العلّة من خلال الأثر والمعلول، وبنفي العلاقة بين الاثنين يتقوّض سلاح المتكلِّمين وتتعطّل المعرفة الكلامية على صعيد إثبات الصانع والنبوّة والكتاب، وما يترتّب عليها من تفاصيل.

فقط التي تدور حول محور ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (الرعد: ١٦؛ الزمر: ٦٢) غاضّاً النظر عن مدلول الطائفة الثانية، مع أنّ ظواهر الآيات بين الطائفتين تستوي في قيمتها الإثباتية، ومن ثمَّ لا معنى لوضع اليد على ظواهر الطائفة الأولى وإهمال ظواهر الطائفة الثانية.

من الوجهة المنهجية لا يسوغ رفع اليد عن ظاهر إحدى الطائفتين لصالح الأخرى إذا كان هناك سبيل للجمع بين الظاهرين. فإذا كان بالمقدور تقديم تصوّر نظري لتوحيد الخالقية على النحو الذي لا يتنافى مع إثبات نحو من التأثير لغير الله سبحانه، فينبغي العمل عندئذ بكلتا الطائفتين من الآيات المباركة. أجل، إذا تعذّر ذلك ودار الأمر عقلياً بين أن نعمل بظهور الطائفة الأولى أو بظهور الطائفة الثانية، فعندئذ نلجأ إلى تقديم أحد الظهورين على الآخر. أمّا مع إمكان الجمع فلا.

والدعوى الأشعرية هنا وإن التقت مع مدلول بعض الآيات إلّا أنّها تتعارض مع مدلول طائفة أخرى تتحدّث عن الوسائط ونظام السببيّة، وأنّ لهذه الوسائط والأسباب تأثيراً ملحوظاً لا يمكن إنكاره وجدانياً ولا حسّياً، فضلاً عن إنكاره قرآنياً، إذ كيف يمكن ذلك و«القرآن يثبت للحوادث أسباباً ويصدّق قانون العلّية العامّة» كما يقول الطباطبائي الذي يضيف: «وتصديق هذا المعنى ظاهر من القرآن فيما جرى عليه وتكلّم فيه من موت وحياة ورزق وحوادث أخرى علوية سماوية أو سفلية أرضية على أظهر وجه»[1] ليعود إلى تأكيد المعنى من جديد بقوله:

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص٧٤.

«فالقرآن يحكم بصحّة قانون العلّية العامّة»[١].

في الحديث أيضاً كثير من النصوص التي تلتقي مع القرآن في إثبات المعنى ذاته، منها الخبر المشهور: «**أبى الله أن يُجري الأشياء إلّا بأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً، وجعل لكلّ سبب شرحاً، وجعل لكلّ شرح علماً**»[٢] «أي: جرت عادته سبحانه على وفق قانون الحكمة والمصلحة أن يوجِد الأشياء بالأسباب، كإيجاد زيد من الآباء والموادّ والعناصر، وإن كان قادراً على إيجاده من كتم العدم دفعة بدون الأسباب[٣]، وكذا علوم أكثر العباد ومعارفهم جعلها منوطة بشرائط وعلل وأسباب»[٤].

في الحقيقة: إنّ إنكار السببيّة لا يؤدّي إلى انهيار منظومة الفكر الديني وحده، بل إلى تقويض العلوم الإنسانية كافّة بوجهيها الاجتماعي والطبيعي. فالعلوم الاجتماعية تقوم في نهاية المطاف على أساس

---

(١) المصدر نفسه، كما ينظر أيضاً: ج٧، ص٢٩٤، حيث يقول: «فالقرآن يسلّم حكومة قانون العلّية العام في الوجود».

(٢) **أصول الكافي**، تأليف: ثقة الاسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨: ج١، ص١٨٣، باب معرفة الامام والرّد إليه، الحديث ٧.
يثير رجال البحث الحديثي كلاماً عن سند الرواية، بيدَ أنّ ذلك لا يؤثّر كثيراً لانّنا نستفيد من النصّ شاهداً لتأييد المدّعى وحسب .

(٣) في هذه المسألة اختلاف رؤية بين الفلاسفة والمتكلّمين.

(٤) **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، المولى محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ)، الطبعة الثانية، طهران ١٤٠٤هـ: ج٢، ص٣١٢، ح٧.

الاستدلال العقلي، أمّا العلوم التجريبيّة والمعارف الطبيعيّة للبشرية فهي تستند إلى قانون السببيّة، ولو بطل هذا القانون لبطلت بتبعه جميع العلوم.

أمّا الارتكان إلى نظرية العادة المستمرّة في تفسير العلوم، فإنّها تحتاج إلى دليل. على أنّ المسألة ليست معركة بالمصطلحات؛ إذ لا مشاحة فيها، وإنّما تدور حول خاصّية الأشياء؛ أي هل الله سبحانه وضع في الماء ـ مثلاً ـ خاصّية الإرواء ورفع العطش؟ أولئك يرفضون منطق الخاصّية الذي يقوم عليه جوهر قانون العلّية العام، ويكلون الأمر لمحض العادة. وهذا أمر مرفوض، فضلاً عمّا يستتبعه من لوازم خطيرة على مسرح الحياة الإنسانية.

٣. إنّ رفض قانون السببيّة يُبطِل أوّل ما يُبطِل مقولة هؤلاء ودعواهم، إذ لا يمكن أن تثبت أبداً مهما أقاموا عليها من أدلّة ومقدّمات، لأنّ المفروض أنّه ليس هناك علاقة بين الدليل والمدلول.

تحليل الموقف الأشعري

هناك بعض القراءات تسعى أثناء استعراض أفكار الآخرين إلى إعطاء صورة سطحية مضحكة؛ الأمر الذي يتنافى مع أمانة الممارسة الفكرية وروح المنهج العلمي في البحث، فضلاً عمّا ينطوي عليه من تزوير لواقع الأفكار واستخفاف بالعقول. أمّا منهجيّة هذا الكتاب فتلتزم ـ ما أمكن ـ النأي عن هذا اللون من التعامل الفكري، وتحاول بدلاً من ذلك أن تقدِّم تفسيراً تُحلِّل في ضوئه الأسباب التي دفعت

الآخرين للالتزام بما التزموا به من أفكار ونظريات.

في ظلّ هذا المنهج نتساءل: ما هي البواعث التي دفعت الأشاعرة للجوء إلى إنكار علاقة السببيّة والتمسّك بهذا الموقف، خاصّة مع الإذعان إلى أنّ هذه المسألة لا يمكن أن تكون قد نشبت بدافع الجهل؛ إذ كيف يسوغ ذلك والأشعرية أنتجت عقولاً كان ومايزال لها تأثيرها الملحوظ في واقع المسلمين، مثل أبي الحسن الأشعري[١] والغزالي والفخر الرازي[٢]؟

---

(١) أبو الحسن عليّ بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، وُلد بالبصرة عام ٢٦٠هـ وقيل ٢٧٠هـ وتوفّي ببغداد سنة ٣٣٠ أو ٣٢٤هـ. درس على شيخ المعتزلة أبي علي الجبائي مدّة ثمّ تحوّل عن مذهب الاعتزال وأعلن براءته منه أمام الناس في المسجد. اختطّ لنفسه طريقاً في العقائد ومنهجاً تبعه فيه كثير من العلماء، صار يُطلَق عليهم الأشاعرة أو الأشعرية، واشتهر أنّه إمام أهل السنّة في العقائد.

(٢) محمّد بن عمر القرشي التيمي المشهور بالفخر الرازي والمعروف بإمام المشكّكين، وُلد عام ٥٤٣ أو ٥٤٤هـ وتوفي عام ٦٠٦هـ. يحدّث عن نفسه بقوله: «فاعلموا أنّي كنت رجلاً محبّاً للعلم، فكنت أكتب في كلّ شيء لا أقف على كمّيته وكيفيّته». وفي وصف قراءاته المكثّفة، قال القفطي: «وقرأ علوم الأوائل وأجادها».

أمّا الصفدي فقد كتب عنه في «الوافي بالوفيات» بأنّه: «اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمت من أمثاله، وهي: سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحّة الذهن، والاطّلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الأدلّة والبراهين، وكانت فيه قوّة

إنّ المشكلة التي أوقعت هؤلاء بهذا المطبّ هو ما تصوّروه من أنّ إثبات فاعلية شيء غير الله يتنافى مع الفاعلية الإلهيّة، كنتيجة لخلطهم بين العلل الطولية والعرْضية. ففي مثال النار والحرارة ينتهي منطق هؤلاء إلى أنّه إذا فرضنا أنّ الأثر ـ وهو الحرارة ـ فِعْل النار، فيستحيل أن يكون فِعل الله، وإذا أذعنّا أنّ هذا الأثر ـ الحرارة ـ فِعل الله، فيستحيل أن يكون فعل النار؛ لاستحالة توارد علّتين وسببين على معلول واحد[1].

ثمّ إنّ الله سبحانه إذا فعَل الفعل، فلا معنى لتأثير النار فيه؛ لأنّه إذا قلنا أنّ النار توجِد الحرارة، فالحرارة موجودة، ومعنى الكلام أنّ النار توجد الموجود، وهذا تحصيل حاصل. أمّا إذا قلنا أنّها توجِد المعدوم، فالمفروض أنّ الحرارة موجودة، وهذا خلف. أمّا إذا غيّرنا المنطلق

جدلية ونظر دقيق».

ترك آثاراً كثيرة في المنطق والكلام والفلسفة والتفسير والسيرة والعقائد بمفهومها العامّ، أهّلته لمكانة مرموقة في حركة الفكر الإسلامي، وإن كان لم يسلم من القدح والذمّ، كما فعله ابن كثير الذي أخذ عليه صحبته للسلطان، والحافظ الذهبي الذي عرّض به لعدم عنايته بالحديث، وابن تيمية الذي اتّهمه بأنّه جامع لأقاويل الناس، وصدر الدين الشيرازي الذي ذمّ منهجه.

(١) للمرء أن يقول لهؤلاء السادة: إنّ هذا استدلال، والاستدلال لا يتمّ إلّا بقانون السببية. أمّا مع عدم الإذعان إلى العلاقة الضرورية الكائنة بين المقدّمات والنتيجة فلا يمكن أن يثمر الكلام عن شيء حتّى لو كانت المقدّمات تامّة وصحيحة، ومن ثمّ فإنّ «لابدّية» النتيجة لا تصحّ إلّا على الإيمان بمبدأ السببية.

ونسبنا الأثر لا إلى الله، وإنما نسبناها إلى النار ذاتها، فلا معنى عندئذ أن نقول إنّ الله هو الموجِد.

للتخلّص من هذه المشكلة ونفي التعارض الذي تصوّروه بين إثبات فاعليّة الله وإثبات فاعليّة وأثر ما عداه، عمد أولئك إلى إبطال السببيّة ونفي تأثير ما سوى الله مطلقاً.

هذا المنطق صحيح لو فرضنا أنّ علّية الله وتأثيره سبحانه في إيجاد الحرارة يقع في عرْض إيجاد النار للحرارة، أمّا إذا قيل بطولية التأثير فستزول المشكلة؛ لأنّ التأثير ليس في عرْض واحد ليتنافى.

إنّ فك الالتباس في هذه المسألة ـ في ضوء التمييز بين العلل الطولية والعرْضية ـ يفسح المجال عريضاً لصياغة تصوّر في توحيد الخالقية لا تتنافى فيه مدلولات طائفتي الآيات التي تنسب التأثير إلى الله وحده، وتلك التي تنسبه لفواعل أخرى.

إلى هذا الالتباس يشير النصّ التالي: «وهؤلاء إنّما وقعوا فيما وقعوا، من جهة خلطهم بين العلل الطولية والعرْضية، وإنّما يستحيل توارد العلّتين على شيء إذا كانتا في عرْض واحد لا إذا كانت إحداهما في طول الأخرى. مثال ذلك: أنّ العلّة التامّة لوجود النار كما توجب وجود النار كذلك توجب وجود الحرارة، ولا يجتمع مع ذلك في الحرارة إيجابان ولا تعمل فيها علّتان تامّتان مستقلّتان بل علّة معلولة لعلّة»[1].

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٧، ص٢٩٨.

ثانياً: الاتّجاه الاعتزالي

أفرز الفكر الإسلامي في مقابل الاتّجاه الأشعري اتّجاهاً آخر آمن بنظام السببيّة وبقانون العلّية العامّ من دون أن يرى في ذلك تعارضاً بينه وبين إثبات مبدأ الخالقية لله سبحانه.

ومع أنّ الشيعة الإمامية والمعتزلة ينتميان كلاهما إلى هذا الاتّجاه ويعبّران عنه في مقابل الأشاعرة، إلّا أنّنا قد فصلنا بينهما على أساس طبيعة القراءة التي يقدّمها كلّ فريق لموقفه النظري.

من هنا ينبغي أن يكون واضحاً أنّه ليس لدينا على مستوى الفواعل الطبيعية إلّا اتّجاهان؛ الأوّل ينكر مبدأ السببيّة، والآخر يؤمن به. والأشاعرة هم خير مثال للاتّجاه الأوّل، يقابلهم الشيعة والمعتزلة فهم خير من يمثّل الاتّجاه الثاني. ومن ثمَّ فإنّ إطلاق مصطلح «الاتّجاه» على المعتزلة، ثمّ على الشيعة الإمامية، محمول على ضرب من التساهل في استخدام المصطلح يسوّغه التفاوت في القراءة التي يقدّمها كلّ فريق للموضوع.

يمكن أن يوصف الاتّجاه الاعتزالي بأنّه قدّم قراءة معاكسة للاتّجاه الأشعري. فقد لاحظ رموز الاعتزال أنّ ظواهر الآيات القرآنية تلتقي مع الفطرة والوجدان في الإيمان بقانون السببيّة، يعزّز ذلك حصيلة التجربة الحسّية التي تثبت حاكمية هذا القانون في نظام الوجود.

هكذا انطلق المعتزلة من النقطة ذاتها التي انطلق منها الأشاعرة، لكن غاية ما هناك أنّهم انحازوا إلى الشقّ الثاني من الإشكالية، فانتهوا

إلى قراءة مغايرة للقراءة الأشعرية. لقد تصوّر المعتزلة أنّ إثبات الفاعلية لله سبحانه معناه نفي فاعلية الأسباب الطبيعيّة، ولمّا كانت فاعلية الأسباب الطبيعية هي أمر وجدانيّ تجريبيّ ثابت فقد لجؤوا إلى نفي فاعلية الله.

فمنطلق الفريقين إذن يكمن في نقطة واحدة تتمثّل بالعجز عن الجمع بين الفاعليّتين، فأفضى بالأشاعرة أن يختاروا إثبات الفاعلية الإلهية في مقابل نفي فاعلية الأسباب الطبيعية، بينما اختار المعتزلة الإيمان بفاعلية الأسباب الطبيعيّة وإنكار الفاعلية الإلهية، وذلك من خلال الإيمان بأنّ الأسباب الطبيعيّة تحتاج إلى الله في حدوثها فقط، أمّا في بقائها وإيجادها للأشياء فهي مستغنية عنه سبحانه.

وهذه هي نظرية أنّ المسبَّب محتاج إلى العلّة حدوثاً، أمّا بقاءً واستمراراً فغنيّ عنه سبحانه. إذن فالله خالق كلّ شيء حدوثاً، أمّا بقاءً فإنّ الأسباب الطبيعية هي التي تمارس مهمّة الإيجاد والتأثير.

إذا كان الأشاعرة والمعتزلة يتّحدان في المنطلق متمثّلاً بالعجز عن صياغة مركّب نظري يجمع بين الفاعليتين الإلهية والطبيعيّة، فإنّهما يشتركان أيضاً في الإشكالية المنهجية التي أوقعتهما بهذا الالتباس. فالأشاعرة إنّما لجؤوا إلى إنكار السببيّة هرباً من أن يكون للفعل الواحد فاعلان، أي توارد علّتين على معلول واحد، والمعتزلة لجؤوا إلى إنكار الفاعلية الإلهية بقاءً واستمراراً لئلا يلزم من ذلك اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد.

وهذا معنى ما نذكره من أنّ الأشاعرة والمعتزلة يصدران من إشكالية نظرية ومنهجية واحدة، بيدَ أنّهما يختلفان في الاختيار.

بعد أن يشير الطباطبائي إلى أصحاب هذه النظرية يلخّص رؤيتها باللغة العلمية كما يلي: «وهذا بحسب اللسان العلمي هو أنّ الوجود الممكن إنّما يحتاج إلى الواجب في حدوثه لا في بقائه. وهو الذي يصرّ عليه جمٌّ غفير من أهل الكلام حتّى صرّح بعضهم أنّه لو جاز العدم على الواجب لم يضرّ عدمه وجود العالم، تعالى الله وتقدّس»[1].

يشبّه هؤلاء وضع العالم في علاقته مع الله سبحانه بوضع البناء في حاجته إلى البنّاء، والكتاب في حاجته إلى المؤلِّف. فالبناء لا يحتاج إلى البنّاء بعد الانتهاء، كما لا يحتاج الكتاب إلى المؤلِّف بعد تأليفه، بل هما باقيان على حالهما سواء أَبَقي البنّاء والمؤلّف أم غابا، والله سبحانه خلق العالم وزوّده بمجموعة من القوانين والأنظمة، ثمّ اعتزله. وبذلك صرّح بعض المتكلِّمين من متبنّي هذه النظرية: أنّه لو جاز على الواجب العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأنّه يحتاج إليه حدوثاً لا بقاءً!

بتبنّي هؤلاء لنظرية الأسباب والمسبّبات، وأنّ السبب هو الفاعل المستقلّ في إيجاد المسبَّب، ضيّقوا من قوله سبحانه: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (الزمر: ٦٢) وأنزلوه من ظاهر عمومه من دون مخصّص.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٧، ص٢٩٩.

المناقشة

١. تتعارض هذه النظرية مع ظواهر الآيات القرآنية، فكما أنّ هناك طائفة من الآيات أثبتت تأثيراً للأسباب الطبيعيّة، فإنّ هناك طائفة أخرى تنتهي إلى نسبة الخلق إلى الله سبحانه مطلقاً: ﴿**ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (المؤمن: ٦٢)، وهذا الأثر الذي يصدر من الأسباب الطبيعيّة شيء لا ينبغي رفع اليد عنه ومن ثمّ لا يجوز التخصيص دون مخصّص إلّا إذا قام الدليل العقلي أو الشرعي على استحالة الشمول فعندئذ يتمّ تقييد الإطلاق، أمّا مع إمكان الجمع بين الإطلاق وبين الإيمان بتأثير الأسباب الطبيعيّة فلا مجال للمصير إلى هذا.

٢. يلزم من هذه النظرية عدد من الإشكالات العقلية، منها انقلاب الفقير إلى غنيّ، والممكن إلى واجب. فوفق منطقها أنّه لو جاز عدم الواجب لما ضرَّ عدمه وجود العالم، لأنّه غنيّ عن العلّة في بقائه، وإذا صار كذلك فهو غنيّ، فيلزم انقلاب المحتاج إلى غنيّ، والممكن إلى واجب. وهذا محال عقلاً.

٣. يمكن أن يُستَشفّ من ظواهر بعض الآيات دوام الفيض الإلهي في كلّ آنٍ آن، وعدم انقطاعه عن الوجود، أي حاجة الوجود إليه حدوثاً وبقاءً. من ذلك قول الله سبحانه: ﴿**يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ (الرحمن: ٢٩) إذ ليس في الآية الكريمة ما يدلّ على أنّ هذا السؤال حدوثيّ وحسب، بل هو حدوثيّ وبقائيّ، بمعنى أنّه يوجد سؤال في كلّ آنٍ آن، ويوجد في مقابله جواب وعطاء وإفاضة في كلّ آنٍ آن أيضاً.

كذلك يمكن الاستئناس بقوله سبحانه: ﴿**كُلاًّ نُمِدُّ هؤُلاء وَهؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾ (الإسراء: ٢٠) إذ فيه إشارة إلى أنّ الأشياء تستفيض وجودها منه سبحانه في أوّل حدوثها وفي حال بقائها وحياتها «فلا يزال الشيء موجوداً ما يفيض عليه الوجود، وإذا انقطع عنه الفيض انمحى رسمه عن لوح الوجود»[١].

من الآيات التي تتحرّك في اتّجاه معارض للنظرية قوله سبحانه: ﴿**اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾ (البقرة: ٢٥٥). فالقيّوم هو القائم بذاته، المقوّم لغيره. ولو كانت الأشياء تحتاج إليه سبحانه حدوثاً فقط، فسيكون سبحانه قائماً بذاته مقوّماً لغيره حدوثاً لا بقاءً، وهذا خلاف ظاهر الآية التي تدلّ على أنّه عزّ وجلّ قائم ومقوّم دائماً وأبداً؛ بقرينة قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**﴾، وإلاّ لو أخذته سِنة أو نوم واعتزل الوجود بعد الحدوث كما تدّعيه هذه النظرية، فسيتعارض ذلك مع الآية ومع معنى القيوميّة.

مهما يكن فإنّ هذه النظرية تتعارض مع الأدلّة العقلية التي يمكن الاطّلاع على تفاصيلها في البحوث الاختصاصية، كما تتعارض أيضاً مع الوجهة القرآنية.

بذلك كلّه تبقى الإشكالية النظرية والمنهجية للمسألة قائمة وهي تتطلّب اجتهاداً فكريّاً جديداً يخرج عن دائرة الاستقطاب الأشعري ـ المعتزلي من دون أن ينزلق إلى الإشكالية ذاتها بوجهيها.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٧، ص٣٠٠.

ثالثاً: الاتّجاه الإمامي

يجدر التذكير مجدّداً إلى أنّ المعتزلة والإمامية يقفان كلاهما على أرضية نظرية واحدة في مقابل الأشاعرة من حيث الإيمان بفاعلية الأسباب الطبيعيّة، لكنّهما يفترقان في طبيعة القراءة التي يقدّمها كلّ فريق لموقفه النظري. وهنا يكمن التمايز بينهما.

يتلخّص التصوّر الذي تقدّمه مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلى أنّ الأسباب الطبيعيّة تعمل في الوجود وتمارس تأثيرها، ولكن بإذن الله سبحانه ودون انقطاع عنه. والمقصود من «بإذن الله» أنّ عمل هذه الأسباب وتأثيرها هو بإقدار الله لها حدوثاً وبقاءً.

نستعين برواية عن الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام تضيء جوانب الموقف. فقد سأله عباية بن ربعي الأسدي عن الاستطاعة، فردَّ عليه الإمام أمير المؤمنين بقوله: **إنّك سألت عن الاستطاعة، فهل تملكها من دون الله أو مع الله؟**» فسكت عباية. فقال له الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: **قل يا عباية**. فقال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟

لقد صار عباية في موقف حرج لأنّه إن قال إنّه يملكها مع الله فهو الشرك، وإن قال يملكها من دون الله فهو الاستقلال. عندئذ علّمه أمير المؤمنين بما يلي: «**تقول: إنّك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن ملّكك إيّاها كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، فهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك**»[1].

---

(١) **تحف العقول عن آل الرسول** صلى الله عليه وآله، الشيخ الحسن بن علي بن

من المهمّ أن يُلحظ كيف أنّ حروف الجرّ الثلاثة «من» و«مع» و«الباء» تؤدّي إلى مبان ثلاثة من مباني أصول العقيدة في هذه المسألة التوحيدية.

أمّا محلّ الشاهد من الرواية فيكمن في كلام الإمام علي عليه السلام: «**فهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك**». وهكذا بالنسبة للأسباب، فما من سبب من الأسباب الفعّالة في نظام الوجود إلّا والله سبحانه هو الذي ملّكه القدرة على ما يعمله، وهو المالك لما ملّكه، والقادر على ما عليه أقدره، وكلّ ذلك هو من عطائه: ﴿**كُلاًّ نُمِدُّ هؤُلاء وَهؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾ (الإسراء: ٢٠). في ضوء القاعدة ذاتها يتّضح معنى قوله سبحانه: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾ (الإنسان: ٣٠).

فنظام السببيّة قائم فاعل في الوجود، والرابطة ضرورية بين العلّة والمعلول، لكن هذه القوانين والعلائق الضرورية لا تعمل على نحو الاستقلال كما تعمل الأربعة بالنسبة إلى الزوجية، بل تعمل بما أفاده الله عليها من الضرورة، ومن ثمّ لا يمكن أن تكون هذه القوانين معزولة عن الله بل هي بحاجة إليه حدوثاً وبقاءً، كما لا يمكن أن تكون أيضاً حاكمة عليه، كيف وهو سبحانه الموجد والمُبقي لها الغالب عليها،

شعبة الحراني (ت: ٣٨١هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ: ص٢١٣؛ **علي والفلسفة الإلهية**، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الثقلين الثقافية: ص٧٦.

المالك على الإطلاق؟!

عن هذه الزاوية يقول الطباطبائي: «وقد بيَّن القرآن الشريف على ما يفهم من ظواهره قوانين عامّة كثيرة... لكنّها جميعاً قوانين كلّية ضرورية إلّا أنّها ضرورية لا في أنفسها وباقتضاء من ذواتها بل بما أفاده الله سبحانه عليها من الضرورة واللزوم. وإذا كانت هذه الحكومة العقلية القطعية من جهته تعالى وبأمره وإرادته فمن البيّن أنّ فعله تعالى لا يجبره تعالى على مؤدّى نفسه، ولا يغلبه في ذاته، فهو سبحانه القاهر الغالب فكيف يغلبه ما ينتهي إليه تعالى من كلّ جهة ويفتقر إليه في عينه وأثره... وبعبارة أخرى: ما في الأشياء من اقتضاء وحكم إنّما هو أثر التمليك الذي ملّكه الله إيّاها، ولا معنى لأن يملك شيء بالملك الذي ملكه الله بعينه منه تعالى شيئاً، فهو تعالى مالك على الإطلاق»[1].

هكذا تتبنّى مدرسة أهل البيت عليهم السلام رأياً في الفواعل الطبيعية يفيد أنّ هناك طولية في الفاعلية. وهذا ما يقتضيه الجمع بين الآيات. فالله سبحانه أوجد بعض الأفعال مباشرة بلا واسطة، وبعضاً مع الواسطة، بالمعنى الذي يفيد أنّ لهذه الواسطة أثراً في إيجاد الفعل لكن بإقدار الله، وهذا الإقدار لا يستقلّ بالأثر بل هو محتاج إلى الله سبحانه حدوثاً وبقاءً. فالله سبحانه لا يمنح القدرة للسبب الطبيعي ثمّ ينعزل، بل تتّسم العلاقة بالدوام، لأنّ ذلك السبب قائم به حدوثاً وبقاءً ككلّ شيء في نظام الوجود. وهذا معنى أنّه حيّ قيّوم.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٦، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

بعد هذه الجولة نستعيد مجدّداً التعريف الذي سقناه بدءاً للتوحيد الأفعالي، لكي تتّضح هذه المرّة أبعاده بشكل واف.

جاء في التعريف: «التوحيد الأفعالي: والمراد به هو المعرفة بأنّ كلّ ما يقع في العالم من العلل والمعلولات، والأسباب والمسبّبات، والنظامات العادية وما فوقها، يقع بإرادته في حدوثه وبقائه وتأثيره، فكلّ شيء قائم به، وهو القيّوم المطلق، ولا حول ولا قوّة ولا تأثير إلّا به وبإذنه»[1].

هكذا تنتهي الحصيلة في التوحيد بين مدلولي الطائفة الأولى من الآيات التي نسبت خلق كلّ شيء إلى الله، والطائفة الثانية التي نسبت التأثير لغير الله سبحانه، إلى أنّ الأوّل مؤثّر بنحو الاستقلال وأنّ الثاني مؤثّر بنحو القيام بالغير. وبتعبير القرآن: إنّ هذا الفعل إنّما يصدر من الفاعل الطبيعي بإذن الله. والمراد بالإذن هو الإذن التكويني لا التشريعي، لأنّ الإرادة حاكمة هنا ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ الله رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ (التكوير: ٢٩).

هذا هو مقتضى التوحيد في الخالقية على مستوى الفواعل الطبيعيّة. على أنّ هذا الاتّجاه النظري سيكتسب إيضاحات تفصيلية مكثّفة أثناء استعراض أهمّ الرؤى في الفواعل الاختيارية، خاصّة حال عرض نظرية الشيعة الإماميّة في الأمر بين الأمرين. فمع أنّ هذه النظرية جاءت

---

(١) **بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية**، محاضرات السيّد محسن الخرّازي في شرح عقائد الإماميّة للشيخ محمد رضا المظفر، طبعة قم، ١٩٩٠: ج١، ص٥٥.

تتحدّث في نصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام عن الفعل الإنساني، إلّا أنّنا نعتقد أنّها لا تختصّ به تماشياً مع قاعدة (المورد لا يخصّص الوارد). وبذلك هي تعبير عن قانون عامّ يشمل كلّ سبب من الأسباب الفعّالة في هذا العالم سواء أكانت طبيعيّة أم اختيارية. على هذا الأساس سنترك توضيح التفاصيل إلى هناك.

ملاحظة

لا ريب أنّ هناك تفاعلاً متبادلاً بين طبيعة الفكر العقدي وبين اتّجاهات السلوك الاجتماعي حيث يملي الفكر العقدي تأثيرات مباشرة على الفكر الاجتماعي، وسلوك المجتمعات الإسلامية ليس بعيداً عمّا تتبنّاه من عقائد وأفكار تدخل في تكوين رؤيتها إزاء الكون والوجود والحياة، كما لا يمكن أن يكون سلوك المجتمعات الغربية منفصلاً عن رؤيتها الفلسفية للكون والوجود والحياة، على رغم ما يشاع في ثقافة الغربيّين من ذمّ للآيديولوجيا وتنصّل عن الايديولوجيات وما يقال من اعتماد نهضة القوم على العلم والعقل وإفرازاتهما فحسب، إذ إنَّ هذا التوجّه المركّز إلى العلم والعقل والإعلاء من شأنهما في الحضارة الغربية جاء متأثّراً بلا شكّ برؤية فلسفية تنظّر لهذا الاتّجاه.

بقدر ما يتعلّق الأمر بمقولة التقدّم والتخلّف بمعناهما المدني، لا شكّ أنّ لطبيعة الرؤية العقَديّة التي تصدر منها المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية تأثيرها على المنحى العملي لهذه المجتمعات، وأنّ ما يلحظ مع الأسف هو أنّ مجتمعات المسلمين تعيش ـ على صعيد هذه المقولة

ـ الرؤية الأشعرية، فتتعامل مع الطبيعة من حولها وما تزخر به من إمكانات وطاقات بنظرية جبرية تجمّد الفعل الإنساني إزاء الطبيعة وتصدّه عن المبادرة والاكتشاف والإبداع؛ فترك آثاراً فظيعة على الواقع الحاضر الذي يعيش فيه المسلمون تخلّفاً مريعاً ينذر بالكارثة، بينما تعيش المجتمعات الغربية في طبيعة علاقتها مع الطبيعة وما فيها حالة النظرية الاعتزالية التي تؤمن بمبدأ السببيّة، حيث وهبتهم هذه الفلسفة دفعة إلى الإمام وهي تحثّهم على اكتشاف قوانين العالم في مسار راح يتقدّم باطّراد من دون توقّف، وهو الأمر الذي ترك أثراً كبيراً على واقعهم الحضاري وما بلغوه.

إنّ نسبة المسلمين كلّ شيء إلى الله (بالمعنى الأشعري) ساهم في تعطيل الفعل الإنساني وتجميد كثير من الأشياء، فأفضى إلى تأخّر فظيع ساهمت فيه بلا ريب عوامل أخرى، لكن بدا وكأنّ المعنى الديني هو في طليعة هذه الأسباب. أمّا الغربيّون فقد انطلقوا في علاقة عنيدة مع الطبيعة توسّلوا فيها بكلّ ما هو متاح، بعيداً عن الدين ورؤيته في هذا المجال، فجاء ما أحرزوه من تقدّم مادّي هائل على هذا الصعيد في ظلّ رؤية توحي أنّ ما حصل تمّ بفعل الابتعاد عن الدين!

والحال أنّ الرؤيتين كلتيهما خاطئتان. فليس في الإسلام ـ إذا ما خرجنا عن نطاق الرؤية الأشعرية ـ ما يمنع من اقتحام الطبيعة، واكتشاف قوانينها، وإحراز التقدّم تلو التقدّم في مضمارها. كما أنّ اختزال التقدّم بمعناه التقني المادّي[1] ـ كما فعلت المدنية الغربية ـ

---

(١) يرى الباحث فهمي جدعان أنّ اختزال التقدّم بمفهومه العلمي التكنولوجي

وإسقاط دور الدين لا يمكن أن يشيد حضارة على المدى البعيد، ولا يقدّم للحياة وللوجود الإنساني معنىً حقيقيّاً.

المطلوب حركة متوازنة تستند إلى فهم مستنير لا يضحّي بالدين في

الذي غرقت به البشرية المعاصرة هو فهم خطير «انتهت إليه العقلية الغربية» وهو إلى ذلك: «ربّما كان أجسم أخطاء هذا العصر». فالمرادفة بين التطوّر المادّي على المستوى العلمي والتقني بمعناهما المعاصر وبين التقدّم الانساني شوّه مفهوم التقدّم عند الأمم والشعوب السابقة، ونصب المدلول الغربي معنىً وحيداً للتقدّم ينبغي لبقيّة البشرية أن تحثّ الخطى نحوه، كما أدّى إلى تحميل المفهوم بكلّ ضروب التشاؤم والمرارة والخوف التي باتت تهدِّد حاضر البشرية ومستقبلها نتيجة التطوّر العلمي والتقني في مضمار السلاح والاقتصاد وأجهزة الاتّصال، وما يفضي إليه ذلك من دمار عسكري ونهب للثروات وتلويث للبيئة.

ينظر: **أسس التقدّم عند مفكِّري الاسلام في العالم العربي الحديث، د.** فهمي جدعان، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١، ص١١ فما بعد.

على أنّ الأمر في اختزال التقدّم ببعده المادّي وما يفضي إليه من مخاطر، لم يعد يقتصر على كتاب من عالمنا العربي والاسلامي (الأطراف**!**) بل ربما كان أكثر شيوعاً في الغرب نفسه (المركز**!**). ينظر على سبيل المثال: **السيطرة على المستقبل**، فرانسوا هيتمان، ترجمة كمال خوري، دمشق، ١٩٨١؛ **عوالم الاقتصاد الثلاثة**، لويدج. رينولدز ترجمة نايف حسين العطواني، دمشق، ١٩٨٢؛ **المجتمع الحديث في أبعاده الاساسية**، جزءان، ترجمة: وجيه أسعد، دمشق، ١٩٨٢.

سبيل التقدّم المادّي الأحادي، ولا يضحّي بالمكاسب التي حقّقها الإنسان في علاقته مع الطبيعة، أو يحرّم عليه حقّ التعامل الاقتحامي العقلاني الخلاّق معها باسم الدين، والدين من ذلك براء![1].

---

(١) فصّلنا هذه النقطة في بحث القضاء والقدر في كتاب **التوحيد... بحوث في مراتبه ومعطياته**، مصدر سابق.

الفصل الثاني

الاتجاهات الفكرية

على مستوى الفواعل الاختيارية

- الاتّجاه الأوّل: نظرية الجبر
- الاتّجاه الثاني: نظرية التفويض
- الاتّجاه الثالث: نظرية الأمر بين الأمرين

الاتّجاهات الفكرية على مستوى الفواعل الاختيارية

هناك أثر آخر يترتّب على توحيد الخالقية يأتي مكمِّلاً للأثر الأوّل (الفواعل الطبيعية) يتمثّل بطبيعة الموقف من الفواعل الاختيارية بالأخصّ الفعل الإنساني. لقد أفرز الفكر الإسلامي ثلاثة اتّجاهات رئيسيّة من المسألة توزّعت على ثلاث مدارس بارزة هي: المدرسة الأشعرية والمدرسة الاعتزالية ومدرسة الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

الحقيقة أنّ المنطلق في هذا الافتراق لم يتغيّر عمّا كان عليه في المستوى الأوّل، إنّما الذي تغيّر هو متعلّقه، فلا يزال المنشأ هو الخالقية وطبيعة القراءة التي تقدَّم لقوله سبحانه: ﴿**اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (الزمر: ٦٢)، لكن الذي تغيّر هو المتعلّق حيث تمثّل بالفواعل الطبيعية على مستوى البحث السابق، بينما يتمثّل في البحث الحاضر بالفواعل الاختيارية، ولاسيّما الفعل الإنساني.

يمكن أن نعطي تصوّراً عامّاً لمواقف الفرقاء الثلاثة من خلال تمهيد بسيط؛ حيث يلحظ أنّ الفريق الأوّل اختار النظر إلى الأفعال التي تصدر من الإنسان على أنّها فعل الله حقيقة، فأنكر دور الإنسان وآمن بالجبر. وهؤلاء هم الأشاعرة الذين لم تنقذهم نظرية الكسب التي

أرادوا من خلالها تخفيف جبريّتهم، بينما ذهب الفريق الثاني إلى أنّ هذه الأفعال هي فعل الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال. وهذه هي نظرية التفويض التي اختارها المعتزلة في مقابل الجبر الأشعري.

ثمّ توسّطت بين النظريتين ثالثة أنكرت الجبر والتفويض معاً وقالت فيما بينهما. وهذه هي نظرية الأمر بين الأمرين التي يتبنّاها الشيعة الإمامية ويدافعون عنها تبعاً لأئمّتهم عليهم السلام، ويعدّونها هي المنسجمة مع توحيد الخالقية دون النظريتين السابقتين.

على هذا الأساس نحن فعلاً بإزاء ثلاثة اتّجاهات متميّزة بالمعنى المنهجي لمصطلح الاتّجاه، الذي يعني غلبة مجموعة الأفكار والآراء والنظرات التي تشيع في عمل فكريّ بصورة أوضح من غيرها، وتكون مركّبة في إطار نسيج نظريّ وفكريّ عامّ يميّزها عمّا سواها.

على هذا سنلحظ في التفصيل: أنّ الموقف الثالث الذي تتبنّاه الشيعة الإماميّة من خلال نظرية الأمر بين الأمرين، ليس تلفيقاً ساذجاً بين النظريتين الأشعرية والاعتزالية، وإنّما نظرية مستقلّة لها أصولها ومرتكزاتها التي تقف عليها، وبناؤها العلويّ الذي يميّزها عن غيرها.

الاتجاه الأوّل: نظرية الجبر

أ. استعراض النظرية

ب. أدلّة الإثبات

ج. ما يلزم من النظرية

د. المناقشة

١ ـ المستوى القرآني

٢ ـ مستوى المنظومة الدينية

٣ ـ مستوى القواعد التوحيدية

- نظرية الكسب: تكييف جديد للموقف الأشعري
- التململ المعاصر
- الخاتمة

نظرية الجبر

يمكن عرض نظرية الجبر والتعرّف على محتوياتها ولوازمها وأبرز ما يساق لها من أدلّة، من خلال العناوين التالية:

أ. استعراض النظرية

من المؤكّد أنّ أفضل من يعبّر عن النظرية هم الأقطاب البارزون في الاتّجاه الأشعري، فمن خلال نصوصهم مباشرة يمكن تلمّس محتواها وما تنطوي عليه من حدود. قال الأشعري (ت: ٣٣٠ هـ) في «الإبانة»: «إنّه لا خالق إلّا الله، وإنّ أعمال العبد مخلوقة لله مقدّرة كما قال: ﴿**وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (الصافات: ٩٦)، وإنّ العباد لايقدرون أن يَخلقوا شيئاً وهم يُخلقون، كما قال سبحانه: ﴿**هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ**﴾ (فاطر: ٣)»[1].

على خطٍّ آخر قدّم الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ) صياغة لهذه النظرية ضمَّنها العديد من كتبه سواء تفسيره «مفاتيح الغيب» أو مصنّفاته في العقيدة والكلام، بل قيل إنّه أفرد المسألة بمؤلَّف مستقلّ لم

---

(١) **الإبانة**: ص٢٠، نقلاً عن: **الإلهيات على هُدى الكتاب والسنّة والعقل**، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكّي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٩هـ: ص٦١٢.

يصل إلينا[1]. والرازي علاوة على جهوده في التنظير للنظرية وسعيه الاستدلال عليها، يؤكّد صحّة نسبتها إلى الاتّجاه الأشعري. فعند استعراضه لمذاهب المسلمين في خلق الأفعال، يقول: «القول الأوّل: إنّ المؤثّر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى، وليس لقدرة العبد في وجوده أثر. وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني وابن فورك»[2]. ثمّ يعرّف الاختلاف الذي دبَّ بين أقطاب هذا الاتّجاه لا على خلفية أصل الإيمان بنسبة خلق الفعل الإنساني إلى الله سبحانه، وإنّما في التكييف النظري للمسألة عبر ما أطلق عليها بنظرية الكسب كما ستجيء الإشارة لذلك.

وفي واحد من أهمّ الكتب الكلامية داخل الاتّجاه الأشعري، قال الأيجي في شرح المواقف خلال المرصد السادس المختصّ بأفعال الله سبحانه ما نصّه: «المقصد الأوّل: في أنّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرةً واختياراً... وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري»[3].

---

(١) **القضاء والقدر**، محمّد بن عمر الرازي، ط. دار الكتاب العربي: ص٩ مقدّمة المحقّق.

(٢) المصدر نفسه: ص٣١.

(٣) **شرح المواقف**، للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، للمحقّق الشريف علي بن محمّد الجرجاني المتوفّى سنة ٨١٢، طبعة مصوّرة

هكذا تتعاضد النصوص التي تثبت دون لبسٍ صحّة انتساب هذه النظرية إلى الأشعرية كاتّجاه عام ومذهب كلامي في حياة المسلمين. وتبدو هذا العقيدة نتيجة طبيعيّة ومنطقية لإنكار هذا الاتّجاه نظام السببيّة، فمع هذا الإنكار لا يبقى معنى لنسبة شيء إلى ما سوى الله سبحانه، ومن ثمّ فإنّ هذه الأفعال هي فعل الله سبحانه مباشرة ليس للإنسان فيها دور، أو بحسب التعبير العلمي لبعضهم: إنّ الإنسان ليس مصدراً للفعل بل هو محلّ له.

على أنّه ينبغي أن نلحظ بأنّ اتّفاق هذا الاتّجاه على أصل المسألة لم يمنع من الاختلاف في التفسير والتنظير داخل صفوفه، ليفتح الطريق إلى بروز تيّارات متفاوتة في هذا الوسط. يبدو أنّ هذا المعنى كان ماثلاً أمام محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) حين قال عن الجبر والجبرية ما نصّه: «الجَبْر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الربّ تعالى. والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسّطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثّرة أصلاً. وأمّا من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمّى ذلك كسباً، فليس بجبريّ»[1]. لكن سيتّضح عند استعراض

(ايران ـ قم): ج٨، ص١٤٥ ـ ١٤٦.

(١) **الملل والنحل**، تأليف: أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩ـ٥٤٨)، تحقيق: محمد سيد گيلاني، دار المعارف، بيروت ـ لبنان، نقلاً من السبحاني: ج١، ص٨٥.

نظرية «الكسب» أنّها لم تفلح في إنقاذ اللائذين بها من ورطة الجبر، وأنّ موقفهم يعود ليرتدّ إلى ذات الأساس النظري الذي ينتظم الاتّجاه الجبري بمختلف تيّاراته.

ب. أدلّة الإثبات

ما من فكرة تتحرّك في فراغ، خاصّة إذا كانت تتّصل بالجانب العقدي، وإنّما تُدعم الأفكار على الدوام بضروب الاستدلال والتنظير. والاتّجاه الجبري لم يشذّ عن هذه القاعدة في الاستدلال على فكرته وحشد مختلف الأدلّة عليها.

بشكل عام يمكن إرجاع ما استدلّت به الأشعرية على منحاها في نسبة الفعل إلى الله دون الإنسان إلى ثلاثة أقسام من الأدلّة هي:

١. الأدلّة العقلية.

٢. الأدلّة النقلية التي تتحرّك في إطار الكتاب والسنّة، مضافاً إليهما أقوال الخلفاء والصحابة ومواقفهم وسيرة السلف بشكل عامّ.

٣. القواعد ذات الصلة بالمعرفة التوحيدية، مثل علم الله الأزلي وإرادته الأزلية وغير ذلك ممّا استندوا إليه في إثبات دعواهم.

بديهي لا يسعنا استعراض جميع ما حشدوه من أدلّة، إنّما نكتفي ببعض الإشارات إلى هذه الأقسام الثلاثة لكي تتكوّن لدينا صورة كافية بطبيعة التفكير الأشعري في هذا المضمار.

عن الاستدلال العقلي يمكن الإشارة إلى مسعى الفخر الرازي في

كتاب «القضاء والقدر» بوصفه يعرض صورة متقدّمة لطبيعة هذا الدليل ومحتواه، استفاد فيها الرازي من جهود من تقدّم عليه.

ففي إطار هذه المحاولة ساق الرازي عشرة براهين عقلية سعياً لإثبات أنّ أفعال العباد كلّها بتقدير الله وأنّ العبد غير مستقلّ بالفعل والترك، تعرّض لها من خلال ثلاثة مداخل هي:

١. إنّ العبد غير مستقلّ بنفسه في الفعل والترك.

٢. إنّ قدرة العبد غير مؤثِّرة في خروج شيء من العدم إلى الوجود.

٣. إنّ حصول الإيمان والكفر في قلوب العباد لا يمكن أن يكون إلاّبتخليق الله سبحانه.

لن ندخل في تفاصيل الأدلّة ومحتوياتها لئلّا ننجرّ إلى المناقشة التفصيلية وما يستتبعها من بحث وتحليل، بل الهدف أن ندرك أنّ الموقف الأشعري من الفعل الإنساني لم يتحرّك في فراغ، وإنّما له منطلقاته النظرية وأدلّته بغضّ النظر عن سلامة هذه المنطلقات وصحّة تلك الأدلّة.

أمّا عن الجانب النقلي، فقد ساق رموز هذا التيّار حشداً كبيراً من الآيات والنصوص الروائية ومواقف من الصحابة والخلفاء، استندوا إليها في صياغة الدليل النقلي على دعواهم. على سبيل المثال لو تفحّصنا تفسير الرازي «مفاتيح الغيب» لرأيناه مملوءاً بهذا النمط من الاستدلال، فهو لا يكاد يعثر على آية يُشمّ منها رائحة نسبة الفعل إلى الله وسلب الفعل عن الإنسان إلّا اتّخذها مناسبة للاستدلال على دعواه والردّ على مقالة المعتزلة بحكم الاستقطاب القائم بين الاتّجاهين الأشعري والاعتزالي.

من الآيات التي عادة ما يستند إليها هؤلاء قوله سبحانه: ﴿اللّٰه خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)، وقوله: ﴿أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾ (المجادلة: ٢٢)، وقوله: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللّٰه قَتَلَهُمْ﴾ (الأنفال: ١٧)، وقوله: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ فَمَا لِهَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾ (النساء: ٧٨)، وقوله: ﴿أُولئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّٰه عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (النحل: ١٠٨)، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً﴾ (الأنعام: ٢٥)، وقوله: ﴿وَمَاتَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللّٰه﴾ (الإنسان: ٣٠)، وقوله: ﴿مَنْ يَشَأِ اللّٰه يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم﴾ (الأنعام: ٣٩)، وقوله: ﴿مَنْ يُضْلِلِ اللّٰه فَلاَ هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٦)، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، وقوله: ﴿خَتَمَ اللّٰه عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ (البقرة: ٧).

يبقى القسم الثالث الذي يتّصل بقواعد علم التوحيد، إذ ذهب هؤلاء في هذا النوع من الدليل إلى أنّ بعض القواعد التوحيدية لا تسلم إلّا مع القول بخلق الله الأفعال مطلقاً والإغماض عن دور الإنسان في فعله بالكامل، وإلاّ فمع أدنى إقرار للدور الإنساني تتصدّع تلك القواعد وتنثلم. يأتي في طليعة تلك القواعد علم الله الأزلي، وإرادته الأزلية. فعن علم الله الأزلي المتعلِّق بأفعال العباد يلخّصه أحد رموزهم بالصيغة التالية: «إنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد، فهو ممتنع

الصدور عن العبد، وإلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من أفعاله، فهو واجب الصدور عن العبد، وإلاّ جاز ذلك الانقلاب، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وأنّه يبطل الاختيار؛ إذ لا قدرة على الواجب والممتنع»[(١)].

ثمّ ينقل بعد ذلك عن الرازي قوله: «ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلّا بالتزام مذهب هشام؛ وهو أنّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها»[(٢)].

عنى به هشام بن الحكم، وهذه النسبة المدّعاة غير ثابتة إلى هشام على الأخصّ بعد أن عاش إلى جوار الإمام الصادق عليه السلام وفي كنف مدرسته العلمية، وإذا عرفنا أنّ هشاماً انتمى إلى مدرسة الإمام الصادق عليه السلام في سنٍّ مبكِّرة، فمن الراجح أنّ هذه النسبة لا وجود لها وأنّها غير صحيحة على الإطلاق، بل تجيء في إطار تشويه سمعة هذه الشخصية الكلامية الضخمة طمعاً في تقليل تأثيراتها الفكرية والنيل من مكانتها المرموقة.

على المنوال ذاته جرى تطبيق الإرادة الإلهية الأزلية المتعلّقة بأفعال العباد على المسألة في أسلوب مشابه تماماً لما جرى في العلم، إذ ذكروا أنّ ما أراد الله سبحانه وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد الله عدمه

---

(١) **شرح المواقف**، مصدر سابق: ج٨، ص١٥٥.

(٢) المصدر نفسه.

منها لم يقع قطعاً، ومن ثمّ فلا قدرة للإنسان على شيء منهما، وهو مجبور على فعله[1].

ج. ما يلزم من النظرية

ترتّب على هذا المنحى الجبري الذي يسلب الإنسان مسؤوليّته عن فعله، عدد من النتائج الخطيرة يمكن الإشارة إلى ثلاث من أهمّها، هي:

١. **إنكار العدل**: إنّ أفعال الإنسان تتضمّن المعاصي والشرور والقبائح، والقرآن أثبت للعاصي جهنّم وللمطيع الجنّة، كما سجّل صراحة الوعد والوعيد، لكن المنطق الجبري يجافي هذه الرؤية ويتعارض معها. فما دام هذا المنطق ينطلق من رؤية تسلب الإنسان مسؤوليّته عن فعله، وتنسب الفعل إلى الله خالصاً فسيكون ـ سبحانه ـ كمن يفعل الفعل ويعاقب عليه، وهذا يتعارض مع العدل، لذلك أنكر هذا الاتّجاه أن يكون العدل أصلاً من أصول الدين، إذ لا يجتمع القول بالجبر مع الالتزام بالعدل الذي يذهب إليه بقيّة المسلمين.

٢. **إنكار الحسن والقبح العقليّين**: ينطلق الاتّجاه الجبري من قاعدة أنّ الله خالق كلّ شيء والمالك لكلّ شيء وفق فهمه الخاصّ لذلك. وهذا الفهم لا يسمح له الإيمان بالحسن والقبح العقليّين، لأنّه يلزم من الحسن والقبح العقليّين تقييد ملكية الله التكوينيّة وحقيقة سلطان الله سبحانه. وهذا التقييد يأتي على خلاف الإطلاقات الموجودة

---

(١) **شرح المواقف**، مصدر سابق: ج٨، ص١٥٦.

في الآيات والروايات، ومعارضاً للأدلّة العقلية التي أقاموها، وغير منسجم مع الأصول التي تقوم عليها الرؤية التوحيدية بحسب ما يعكسها فهمهم. لذلك كلّه صاروا إلى إنكار الحسن والقبح العقليّين، إلى جوار إنكار العدل والحكمة وإيمانهم بالإرادة الجزافية.

٣. عدم قبح تكليف ما لا يطاق: من النتائج الطبيعيّة التي أفرزها المنطق الجبري هو الإيمان بعدم قبح تكليف ما لا يطاق، وذلك كنتيجة لا مفرّ منها تترتّب في ضوء المقدّمات السابقة. فبعد أن آمن هؤلاء بأنّ الله سبحانه هو المالك على الإطلاق يفعل في ملكه ما يشاء، فلا معنى للالتزام بتحكيم عقل الإنسان على فعل الله، بحيث يكون للعقل الإنساني الحرية في أن يقول: إنّه يجوز هذا ولا يجوز ذاك، وإنّه ينبغي هذا ولا ينبغي ذاك، في ضوء معايير قاعدة الحسن والقبح العقليّين. وحيث يتمّ التنصّل لقاعدة الحسن والقبح، فسيستقيم عندها القول بعدم قبح تكليف ما لا يطاق، ويأتي ذلك في مصاف إحدى النتائج الطبيعيّة التي تترتّب على الفهم الجبري[1].

د. المناقشة

لقد اخترنا استعراض أدلّة النظرية الجبرية بأسلوب عام، على هذا ستأتي المناقشة عامّة مكتفية بالردّ على مرتكزات الفكرة، ليصار إلى ضرب من التوازن بين عرض الدليل ومناقشته.

---

(١) ينظر في هذه اللوازم وغيرها: **نهج الحقّ وكشف الصدق**، العلاّمة الحلّي، منشورات مؤسسة دار الهجرة، ص٨٦ فما بعد.

في هذا الصدد تبرز أمامنا المستويات التالية:

١. المستوى القرآني

لقد انطلق الاتّجاه الجبري في استدلاله على دعواه من عدد من الآيات القرآنية ذكر أنّها تدلّ على نظرية الجبر. وما يلحظ منهجياً على هذا الاتّجاه هو ممارسته ضرباً من التجزئة والتبعيض في التعاطي مع الآيات القرآنية، حيث مال إلى انتقائية غير مبرّرة جنح فيها إلى طائفة من الآيات وترك طائفة أخرى تتغاير مدلولاتها مع الطائفة الأولى.

لاريب أنّ كلمة الجميع تتّفق على أنّ القرآن صادر بأجمعه من متكلِّم واحد، ومن ثمّ يقضي المنهج السليم أن يؤخذ كلامه بأجمعه في استبيان رؤاه إزاء الموضوع المطروح، بينما الذي وقع به الجبريون أنّهم مالوا إلى فئة من الآيات تؤيّد رؤاهم وأهملوا بقيّة الآيات. فما أخذوه من القرآن يفيد أنّ هذه الأفعال التي صدرت من الإنسان مسندة إلى الله، لكن ماذا بالنسبة إلى مئات الآيات الأخرى التي نسبت الافعال للإنسان نفسه أو إلى ذوات وعوامل أخرى.

وإذا كان ثَمَّ محذور يلزم من الأخذ ببعض الآيات فإنّ ذلك لا يبرّر رفع اليد عنها للوهلة الأولى، دون التدبّر بسبيل للجمع بين مدلولاتها، وعجز فئة عن ذلك ليس دليلاً على عجز الجميع.

إنّ القرآن الكريم نسيج واحد يفسِّر بعضه بعضاً، ويشهد بعضه على بعض، وينطق بعضه ببعض، وينثني بعضه على بعض، كما يشهد لذلك

القرآن نفسه؛ لأنّه من مصدر واحد: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢)؛ ويؤيّد ذلك الروايات.

على هذا لا معنى للتعضية التي مارسها أصحاب هذا الاتّجاه، لاسيّما وأنّ القرآن نفسه قد حذّر من خطأ هذا المنهج: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ (الحجر: ٩١).

انطلاقاً من هذه الملاحظة المنهجية واجه الاتّجاه الجبري ردوداً محكمة في مستنداته القرآنية قوّضت أدلّته على هذا الصعيد.

توفيراً للجهد سنستفيد من محاولتين في هذا المجال، تعود إحداهما إلى العلاّمة الحلّي (ت: ٧٣٦هـ) والأخرى معاصرة.

المحاولة الأولى: توفّر الحسن يوسف بن المطهر الحلّي في كتاب «نهج الحقّ وكشف الصدق» على استعراض نظرية المجبرة وتحليلها، ثمّ تناولها بالنقد من زوايا متعدّدة ليخلص نهاية المطاف إلى أنّها تخالف القرآن والسنّة المتواترة والإجماع والعقل[1].

بشأن ما استدلّت به الجبرية من آيات القرآن سلك العلاّمة الحلّي في مناقشتها نهجاً لطيفاً حيث ذكر عشر مجموعات من الآيات خالفتها الجبرية في مذهبها، وأهملت دلالتها في استناد الأفعال إلى الإنسان. والطريف أنّ المخالفة في الآية الواحدة لا تقتصر على وجه واحد، بل تشمل وجوهاً متعدّدة، حيث يقول: «إنّه لا تمضي آية من الآيات إلّا وقد خالفوا فيها من عدّة أوجه، فبعضها يزيد على عشرين، ولا ينقص

---

(١) **نهج الحقّ وكشف الصدق**، مصدر سابق: ص١٢٠.

شيء منها عن أربعة»[1].

وحيث يتعذّر استعراض جميع هذه الآيات، سنقتصر على إيراد عناوين المجموعات العشر مع مثال على كلّ مجموعة، بحسب تسلسلها في المصدر.

• الآيات الدالّة على إضافة الفعل إلى العبد، مثل: ﴿**فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا**﴾ (مريم: ٣٧)، وقوله: ﴿**فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ**﴾ (البقرة: ٧٩).

• الآيات التي رتّب فيها الجزاء على العمل، مثل: ﴿**إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ (الطور: ١٦)، وقوله: ﴿**لِتُجْزَى كُلُّ نَفْس بِمَا تَسْعَى**﴾ (طه: ١٥).

• الآيات التي تنزّه فعل الله سبحانه عن شبه أفعال العباد، مثل: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾ (السجدة: ٧) ـ والظلم ليس بحسن ـ وقوله: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالحَقِّ**﴾ (الحجر: ٨٥). والكفر ليس بحقّ.

• الآيات التي توبّخ العباد على كفرهم وعصيانهم، مثل: ﴿**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ**﴾ (البقرة: ٢٨)، والإنكار والتوبيخ مع العجز قبيح.

• الآيات الدالّة على التخيير في الأفعال التكليفيّة، مثل: ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ (الكهف: ٢٩)، وقوله: ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**﴾ (فصّلت: ٤٠).

• الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال، مثل: ﴿**وَسَارِعُوا إِلَى**

---

(١) **نهج الحقّ وكشف الصدق**، مصدر سابق: ١٠٥.

مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (آل عمران: ١٣٣)، وقوله: **﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾** (البقرة: ٢١)، فكيف يصحّ الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الإتيان به؟

• الآيات التي حثّ الله فيها على الاستعانة به، كقوله تعالى: **﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾** (الحمد: ٥)، وقوله: **﴿اسْتَعِينُوا بِاللّٰهِ﴾** (الأعراف: ١٢٨). فإذا كان الله سبحانه خلق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به، ويستعاذ به؟

• الآيات الدالّة على اعتراف الأنبياء بأعمالهم وإضافتها إلى أنفسهم، كقوله سبحانه حكاية عن آدم عليه السلام: **﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾** (الأعراف: ٢٣)، وعن موسى عليه السلام: **﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾** (القصص: ١٦)، فهذا النمط من الآيات يدلّ على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم.

• الآيات الدالّة على اعتراف الكفّار والعصاة بأنّ كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله سبحانه: **﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾** إلى قوله: **﴿أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْـهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنتُمْ مُجْرِمِينَ﴾** (سبأ: ٣١ ـ ٣٢) وقوله: **﴿مَاسَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ..﴾** (المدّثر: ٤٢ ـ ٤٦).

• الآيات الدالّة على تحسّر الكفّار في الآخرة على الكفر، وطلب الرجعة، مثل: **﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾** (فاطر: ٣٧)، وقوله: **﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ**

عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً﴾ (السجدة: ١٢)، فلو لم تكن أفعالهم فلا معنى أن يتحسّر الإنسان على ما لم يفعله.

هذه الطوائف من الآيات القرآنية تجتمع في مدلولها على نسبة الأفعال إلى العباد؛ ومن ثمّ يتساءل العلاّمة الحلّي ـ ونحن معه ـ : «كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراءكم ظهرياً؟»[١].

المحاولة الثانية: تعود إلى دارس معاصر نسج على المنوال ذاته الذي سار عليه الحلّي في «نهج الحقّ وكشف الصدق»، بيدَ أنّه توسّع وأضاف، حين ذكر تحت عنوان «الآيات التي دلّت على الاختيار ولو بالملازمة»[٢] إحدى وثلاثين طائفة من الآيات، لكلّ طائفة عنوان مستقلّ ومجموعة من الأمثلة الدالّة عليها، منها: الآيات الدالّة على نسبة الأفعال من خير

---

(١) **نهج الحقّ وكشف الصدق**، مصدر سابق: ص١١٢ وفي الجملة إشارة لقوله سبحانه: **﴿فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾** آل عمران: ١٨٧.

(٢) في الحقيقة هناك فرق من الوجهة المنهجية بين إثبات الاختيار وبين نسبة الفعل إلى الإنسان، فهاتان مسألتان وليستا مسألة واحدة، ومن ثمّ فإنّ بحث الاختيار هو غير بحث صدور الفعل من الإنسان. فقد يصدر الفعل من الإنسان على شاكلة صدور الحرارة من النار، فالفعل هنا فعل النار لكنّه فعل طبيعي.

إنّ بحث الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين مرتبط بمسألة مبدأ الفعل. في ضوء هذا التمييز نتعامل مع النصوص القرآنية التي ساقها المؤلِّف في المصدر على أساس أنّها أدلّة تثبت نسبة الأفعال إلى العباد.

هذا وسيأتي مزيد توضيح للفارق بين المسألتين في نظرية الأمر بين الأمرين.

أو شرّ إلى العباد؛ ما تدلّ بمعناها العرفي على إسناد الأفعال إلى العباد، ما تدلّ على نسبة العصيان والإطاعة إلى العباد، ما تدلّ على أمره سبحانه بالواجبات والفرائض، ما فيها مدح وذمّ، ما تدلّ على إثبات الجزاء، ما فيها الأمر بالتوبة والاستغفار، ما تدلّ على حكمة البلوى والامتحان، ما تدلّ على نفي الإكراه على الإيمان، ما نفى فيها العسر والحرج، ما تدلّ على الأمر بالإيمان والتوكّل، ما تدلّ على المنهيّات من الله سبحانه كالنهي عن الشرك وعبادة الأصنام، ما تدلّ صراحة على أنّ العمى والصمم من العباد، ما تدلّ على نفي الظلم عن الله ونسبته إلى العباد؛ ما تدلّ على أنّ الله أعذر العبد وما أجبره[1].

هكذا يسوق المؤلّف عشرات بل مئات من الآيات تستدعي نسبة الأفعال إلى الإنسان ومن ثمّ مسؤوليّته عن فعله، ليتهاوى المنطق الجبري في الاستناد إلى القرآن وتتقوّض دعواه.

أجل، هناك من نصوص القرآن ما يشير إلى نسبة الأفعال لله سبحانه وخلقه لها، لكنّ المفروض أن تعالج دلالة هذا الصنف من الآيات في إطار مركّب نظري واحد يأخذ مدلولات الآيات الأخرى في الموضوع،

---

(١) تنظر التفاصيل في: **هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة**، الشيخ محمّد جواد محسن الخراساني (ت: ١٣٩٧هـ) مؤسسة البعثة، ط١، ١٤١٦هـ: ص٧٢٩ فما بعد.
الجدير ذكره أنّ هذه المحاولة تنتمي إلى ما يطلق عليه بلغة الثقافة المعاصرة بالمدرسة التفكيكيّة، وهي اتجاه ينحو إلى تخليص الدراسات الإسلامية من تأثيرات الفلسفة والعرفان. له رموز وأتباع بالأخصّ في مدرسة مشهد.

لينتهي إلى مدلول عامّ ينتظم الجميع. أمّا إذا عجز الاتّجاه الجبري عن تقديم مثل هذا المركّب النظري والصياغة الموحّدة التي تجمع بين المدلولات، فذلك لا يسوّغ الجنوح إلى الجبرية، ولن يكون بحال دليلاً على صحّة دعواها.

بهذا تلتقي الدراسات الكلامية التاريخية مع المعاصرة في هدم الدليل القرآني المزعوم الذي تحتمي وراءه الجبرية

٢. مستوى المنظومة الدينية

في الحقيقة: إنّ الالتزام بالنظرية الجبرية يفضي إلى تصديع بل تقويض أركان أساسية في المنظومة الدينيّة ذاتها، بحيث لا يكاد يسلم شيء من قواعدها. فإذا كان الله سبحانه هو الذي يفعل الفعل، فلماذا يبعث الأنبياء والرسل؟ فالذي يلزم من الجبر أنّه لا معنى لبعث الرسل ولا غاية للشرع ولا جدوى للتكليف، بل يكون ذلك كلّه لغواً وباطلاً، وإذا بطل هذا يلزم منه بطلان الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، وكذلك تساوي المذنب والمسيء؛ إذ لا فرق بينهما، لأنّ الفعل الذي يصدر من المذنب هو فعل الله، والذي يصدر من المطيع هو فعل الله أيضاً، فما الفرق بين المحسن والمسيء؟ كما يلزم من القول الجبري أن تفتقد جميع الأوامر والنواهي إلى المداليل الجدّية، إذ ستكون كلّها صورية لا واقع من ورائها.

والأخطر من ذلك كلّه أنّ المنظومة الدينيّة تتعرّض مع المقالة الجبرية إلى تقويض أسّها الركين بسدّ باب إثبات الصانع، والاستدلال على

صحّة النبوّة، وصحّة الشريعة، لأنّه: «لا يمكن إثبات الصانع إلّا بأن يقال: العالم حادث، فيكون محتاجاً إلى المحدث، قياساً على أفعالنا المحتاجة إلينا، فمع منع حكم الأصل في القياس، وهو كون العبد موجداً، لا يمكنه استعمال هذه الطريقة، فينسدّ عليه باب إثبات الصانع»[١].

كما يُبطل القولُ الجبري الحكمةَ والعدلَ وينسب إلى الله سبحانه العبث والظلم والسفه والجهل في أفعاله ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ ومخالفة الضرورة وغير ذلك ممّا توفّرت على تفصيله الكتب الكلامية المختصّة[٢].

في ظلّ هذه النظرة ينفرط بناء المنظومة الدينية، وتتحوّل إلى أنقاض وأشلاء، وهذا أمر واضح البطلان عند العقل. لكن المشكلة هي كيف

---

(١) **نهج الحقّ وكشف الصدق**، مصدر سابق: ص١١٤، وتوضيحه: إنّ مختار الأشاعرة أنّ الدليل على وجود الصانع هو الحدوث، فيتوقّف إثبات الصانع على قولنا: العالم حادث، وكلّ حادث محتاج إلى محدث، ولا دليل على الكبرى (كلّ حادث محتاج إلى محدث) إلّا احتياج أفعالنا إلينا، وقياس سائر الحوادث عليها في الحاجة إلى محدث، فإذا منع الأشاعرة الأصل ـ وهو احتياج أفعالنا إلينا، لعدم كوننا موجدين لها، ولم يكن في سواها من الحوادث دلالة على الحاجة إلى المحدث ـ انسدّ عليهم باب إثبات الصانع. انظر: **دلائل الصدق لنهج الحقّ**، تأليف: الشيخ محمد حسن المظفّر، إعداد مركز الأبحاث العقائدية: ج١، ص٢٩٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: **نهج الحقّ وكشف الصدق**، مصدر سابق: ص١١٣ فما بعد.

يجوز أن نتحدّث مع هؤلاء بلغة العقل ومعاييره وقد أنكروا الحسن والقبح العقليّين!

٣. مستوى القواعد التوحيدية

ربما كان أهمّ ما استند إليه المجبرة في تسويغ دعواهم في سلب الإنسان مسؤوليّته عن فعله ونسب خلق الأفعال إلى الله سبحانه، هو تمسّكهم بالمحافظة على حرمة علم الله وإرادته الأزليّتين، فإذا لم يتعلّق العلم والإرادة الأزليّان بأفعال العباد لزم منه انقلاب علمه جهلاً وقهر إرادته جلّ وعلا.

إنّ الإشكالين يلتقيان في جواب واحد، وإن كانت بعض تفصيلاته تتّسم بالدقّة.

نسجّل في البدء ـ درءاً لأيّ التباس ـ أنّنا أيضاً نعتقد بأنّ ما علمه الله أزلاً وما أراده أزلاً لابدّ أن يقع، وما لم يعلمه ولم يرده لا يقع جزماً. هذه قاعدة ليس لموحّد أن يشكّ بها طرفة عين.

إنّما السؤال: هل أراد الله سبحانه وعلم وقوع الفعل كيفما كان، أم أراده وعلمه على كيفيّة خاصّة؟ إنّ العلم نفسه لا يدلّ على وقوع الفعل بالضرورة. أجل، إن ثبت أنّ الله علم وقوع الفعل كيفما كان يلزم من ذلك الجبر. أمّا لو قلنا بأنّه سبحانه علم وقوع الفعل على كيفيّة خاصّة فالأمر يختلف.

وبشأن الفعل الإنساني، فإنّ المعنيّ بالكيفيّة الخاصّة هو إرادة الإنسان نفسه لذلك الفعل. فالله سبحانه علم من العبد أنّه سيختار

الفعل فأراد الفعل، وبذلك لا تعارُض بين علم الله وإرادته للفعل وبين إرادة الإنسان له ومسؤوليّته في إيجاده.

يمكن أن نعرض الجواب بصورة أوضح من خلال صبّه في فرضيّتين:

الفرضية الأولى: أن نقول إنّ الله سبحانه أراد الفعل منذ الأزل، وعندئذ لا معنى لإرادة الإنسان، لأنّ الله أراد الفعل، فلابدّ للعبد أن يريده من دون أن تكون له قدرة على غير ذلك. وبذلك يكون الفعل قد صدر عن الإنسان بالضرورة وليس له دخل في وجوده.

كذلك الحال في العلم. فلو قلنا ـ على مستوى هذه الفرضية ـ أنّ الله سبحانه عَلِمَ وقوع الفعل كيفما كان فلابدّ لهذا الفعل أن يقع من هذا العبد، وإلاّ لو لم يقع للزم من ذلك انقلاب علمه جهلاً، كما نوّه إليه الأشاعرة.

الفرضية الثانية: أن نقول إنّ الله سبحانه يعلم من الأزل ماذا سيختار عليّ مثلاً، فإذا ما كان واقعاً في علمه أنّ عليّاً سيختار الفعل، فعندئذ يكون ما يريده الله تعالى أزلاً هو الفعل. أمّا إذا ما كان واقعاً في علمه أنّ عليّاً سيختار الترك، فعندئذ يكون ما يريده الله أزلاً هو الترك؛ لأنّ المفروض أنّ الله سبحانه أراد من الأزل أن يكون العبد مختاراً في الفعل، وإلاّ لو لم يكن مختاراً لانقلب علمه جهلاً.

كذلك إن قلنا: إنّ الله أراد هذا الفعل من العبد أزلاً، فلأنّه علم منه أن سيختاره بملء إرادته، ولو علم منه أنّه سوف يختار الترك، لكان

الذي يريده الله منه أزلاً هو الترك.

بهذا يتّضح أنّ علم الله بصدور الفعل ووقوعه أو علمه بالترك وعدم وقوع الفعل إنّما يكون مع اختيار الفاعل، بنحو يكون هذا الاختيار جزءاً من مقدّمات وقوع الفعل. أيّ أنّ العلم الأزلي لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدور كلّ فعل عن فاعله بحسب الخصوصيات الموجودة فيه.

وبشأن الفاعل الإنساني فإنّ علم الله سبحانه تعلّق بصدور فعل الإنسان الاختياري منه بقيد الاختيار والحريّة[١].

وهكذا ينتهي هذا التفسير إلى حفظ أصل العلم الإلهي، مضافاً إليه كيفيّة وقوع المعلوم أيضاً، بحيث يكون العلم الإلهي متعلّقاً بكلّ شيء على ما هو عليه، ومن ثمّ فهو متعلّق بالفعل الإنساني بلحاظ خصوصية الإنسان كفاعل حرّ مختار[٢]. يقول الطباطبائي محشّياً على «الأسفار»: «ولا يُستشكل بلزوم الجبر في الأفعال الاختيارية، فإنّ العلم الأزلي متعلّق بكلّ شيء على ما هو عليه، فهو متعلِّق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير اختيارية. وبعبارة أخرى: المقتضى هو أن يصدر الفعل عن الفاعل الفلاني اختياراً، فلو انقلب الفعل من جهة

---

(١) **الإلهيّات**، الشيخ جعفر السبحاني؛ **محاضرات في أصول الفقه**، تقريرات السيِّد الخوئي: ص٦٣١.

(٢) في هذا الضوء يتّضح أنّ ما صرّح به عدد من الأصوليّين من أنّ الله أراد فيريد العبد، لا ينقذ الموقف من مشكلة الجبر.

تعلّق هذا القضاء به غير اختياريّ، ناقض القضاء نفسه»[١].

أمّا صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) فقد تناول النقطة ذاتها في «الأسفار» عندما مرّ على إشكال أنّ العلم يؤدّي إلى الجبر، وأوضح جوابه عليه بالصيغة التالية: «فالحقّ في الجواب أن يقال: إنّ علمه وإن كان سبباً مقتضياً لوجود الفعل من العبد، لكنّه إنّما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره، لكونها من جملة أسباب الفعل وعلله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحقّقه»[٢]. فهذا النصّ يفيد المعنى الذي ذكرناه، فإذا علم الله سبحانه صدور الفعل من العبد يستحيل أن لا يقع الفعل، بيدَ أنّ الله سبحانه عَلِمَهُ على صيغة أنّ العبد قادر مختار في إيجاد الفعل، لأنّه سبحانه أراد من الأزل أن يخلق مخلوقاً يملك حريّة الاختيار في الفعل والترك، وبذلك تصير هذه القدرة والاختيار من جملة أسباب الفعل وعلله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار. فإذا صار الفعل ضروريّاً، عَلِم الله أنّ العبد سوف يختاره. وهذا لا يعارض الاختيار.

بعبارة أوضح: ما دام الله سبحانه أراد من الأزل أن يوجد مخلوقاً مختاراً له حرية الفعل والترك، فإنّ علم الله بفعله لا يبطل اختيار

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، آية الله جوادي آملي، منشورات الزهراء، طهران، ١٤١٠هـ، القسم الثاني من المجلّد السادس، ص٢٠٠ـ ٢٠١ بالفارسية: ج٦، ص٣١٨، الحاشية رقم (٢).

(٢) المصدر نفسه: ج٦، ص٣٨٥.

الإنسان في الفعل والترك، لأنّ العلم الإلهي تعلّق بصدور الفعل حينما أراد الإنسان الفعل وعلم الله منه ذلك أزلاً، وتعلّق بالترك حينما أراد الإنسان الترك وعلم الله منه ذلك أزلاً، ومن ثمّ لا موضع للجبر في الفعل والترك رغم علم الله بهما.

نظرية الكسب: تكييف جديد للموقف الأشعري

في نصٍّ مرّ علينا لصاحب «الملل والنحل» يصنّف به الجبرية إلى أقسام، منها الجبرية غير الخالصة أو الجبرية المتوسّطة، يذكر من فرقها النجّارية والضرارية[1]. لقد أدرك هؤلاء خطورة لوازم المقالة الجبرية ومصادمتها لبداهة الوجدان وفلسفة البعثة والأديان، فمالوا إلى صياغة فكرية تسعى للجمع بين خلق الله للأفعال خيرها وشرّها وبين إثبات أثر معيّن للقدرة الحادثة في الفعل.

على أساس هذا الميل ولدت نظرية الكسب في أوساط بعض الفرق المحدودة في حياة المسلمين كالنجّارية والضرارية، ثمّ ما لبثت أن تحوّلت إلى نظرية مشهورة بتبنّي الأشعرية لها. والنظرية في جوهرها هي تعبير عن تكييف جديد للموقف الأشعري يسعى لتصحيح المسؤولية والتكليف والأوامر والنواهي، وتبعاً لذلك الثواب والعقاب، لكي تحافظ المنظومة الدينيّة على معنىً عقلانيّ تؤدّيه من خلال فلسفة البعثة والنبوّة والرسالة.

---

(١) **الملل والنحل**، مصدر سابق: ج١، ص٨٥.

بعبارة أوضح لقد جاءت نظرية الكسب كبادرة تصحيحيّة للجبر المحض، ومحاولة للتخفيف من لوازمه الخطيرة في المجالات كافّة، من خلال إيجاد موازنة بين الفعل والإنسان، إذ بقيت الأشعرية متمسّكة في مجال الفعل بموقفها القاضي أنّ الله سبحانه خالق أفعال الإنسان حقيقة، وأنّ الإنسان مكتسب لها. هذا ما رامته النظرية، أمّا مدى ما حقّقته من نجاح فهو أمر يرتبط بتقويمها أكثر ممّا يرتبط بالأماني والادّعاءات.

إنّ أوّل ما تواجهه نظرية الكسب الاختلاف الكبير الذي ثار في معناها عند أهل النظرية أنفسهم. فقد اختلفوا في المراد منها اختلافاً كبيراً، وصاروا مذاهب شتّى بحيث اكتسبت تفاسير واتّجاهات متعدّدة. في هذا الضوء ما ذكره الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء (ت: ١٣٧٣هـ) في كتاب أصدره قبل ما يناهز المئة عام من الآن، في معرض مناقشته للغزالي حيث يقول: «وكان الغزالي بناها على ما هو الأصل هناك عنده وعند إخوانه الأشاعرة، من أنّ الأفعال ليست من فعل العباد بل من فعله تعالى وللعباد فيها (الكسب)، ذلك اللفظ الذي لم يظهر إلى اليوم حقيقة معناه على الوجه الذي يذهبون إليه، ولا نفهم كعامّة أهل اللسان من قوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (الشورى: ٣٠) وأمثالها إلّا المعنى الجليّ الظاهر، وهو ما فعله الإنسان وحصّله بإرادته ومباشرته، وهم يريدون من الكسب سوى ذلك»[١].

---

(١) **الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية**، مصدر سابق: ج٢، ص٢٧.

مع باحث معاصر خصّص لدراسة الكسب ما يقارب المئة صفحة في دراسة تحليليّة قد تُعدّ هي الأوسع من بين الدراسات المعاصرة[١]، انتهت النظرية إلى نتائج بائسة نكتفي بالإشارة إلى بعضها: «الكسب في الحقيقة لا يختلف عن الجبر، وهو يوضع في كثير من الأحيان معه؛ يعتمد على التحليلات نفسها التي يعتمد عليها الجبر، فبإثبات أحدهما يسهل إثبات الآخر»[٢].

يذهب حسن حنفي في نتيجة أخرى من دراسته إلى أنّ «الكسب» مصطلح بلا مضمون استعمل للتورية والمخادعة: «يبدأ الكسب بمسلّمات الجبر وبقضيّته الأولى وهو أنّه لا خالق إلّا الله ولا فاعل إلّا الله... وكأنّ الأمر مجرّد تغيير لفظ بلفظ أو إعطاء الإنسان الفتات إيهاماً وخداعاً. بل إنّ لفظة الكسب قد لا تعني شيئاً على الإطلاق، إنّما أريد بها التمويه على الجمهور أنّها تفيد شيئاً غير الجبر، وهي في الحقيقة لا تفيد إلّا الجبر. الكسب اسم بلا مسمّى، لفظ بلا معنى، كلمة تشير إلى لا شيء وتكشف عن مجرّد الرغبة في إثبات الجبر بطريقة ملتوية توحي بأنّها لا تنفي خلق الإنسان لأفعاله وإثبات مسؤوليّته عنها»[٣].

يقول أيضاً: «الحقيقة أنّ الكسب نظرية في الجبر[٤]... الكسب نفسه

---

(١) **من العقيدة إلى الثورة**، د. حسن حنفي، بيروت، ١٩٨٨: ج٣ (الإنسان المتعيّن: العدل)، ص١١٦ فما بعد.

(٢) المصدر السابق: ص١١٧.

(٣) المصدر السابق: ص١١٧ ـ ١١٨.

(٤) المصدر السابق: ص١١٨.

صورة أخرى من صور الجبر أقلّ عقلانية وأضعف نظراً»[١].

ويظلّ يدور حول الألفاظ والأسماء دون معانٍ أو مسمّيات «حتّى لقد أصبح الكسب مثالاً للغموض والصعوبة وعدم الوضوح، فقيل: أصعب من الكسب»[٢]. كذلك: «الكسب الأشعري في ذاته غير معقول وليس له أيّ أساس نظري»[٣].

وفي تقويمه لطبيعة الأدلّة التي تقوم عليها نظرية الكسب يقول حنفي:

«يعتمد الكسب على عدّة حجج كلّها خاطئة»[٤] لأنّها هي حجج الجبر نفسها، والاثنان يستندان إلى أساس نظريّ واحد، وكلاهما يعطّل حريّة الإنسان على الفعل وينفيان مسؤوليّته عنه، و«الكسب لا يعني إلّا الجبر»[٥].

على المعنى ذاته التقى سبحاني مع كاشف الغطاء وباحثنا المعاصر في اختلاف القوم حول نظرية الكسب، حيث قدّم عدداً من التقريرات منها ما أفاده الشيخ الأشعري (ت: ٣٣٠ هـ) والمحقّق التفتازاني (ت: ٧٩١هـ تقريباً) والقاضي الباقلاني (ت:٤٠٣هـ) وأبو حامد الغزالي

---

(١) المصدر السابق: ص١١٩.

(٢) المصدر السابق: ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٣) المصدر السابق: ص ١٢٦.

(٤) المصدر السابق: ص ١٢٨.

(٥) المصدر السابق: ص ١٢١.

(ت: ٥٠٥هـ)، وردّ عليها بأجمعها بعد أن كشف ما تتّسم به من تعارض وتهافت[١].

والحصيلة التي خرج بها الناقدون لنظرية الكسب تنتهي إلى نقطتين:

الأولى: اضطراب مفهوم النظرية وعدم استقراره عند أصحابها في مدلول واحد. وبتعبير سبحاني: «والحقّ أنّ الأشاعرة مع أنّهم مالوا يميناً وشمالاً في توضيح الكسب، لم يأتوا بعبارة واضحة مقنعة»[٢].

الثانية: إنّ هذه المبادرة التنظيريّة لم تنقذ الموقف الأشعري عامّة من الجبر المحض[٣]، ذلك أنّ «الكسب» إمّا أن يكون مؤثِّراً في فعل العبد، بحيث يكون الفعل فعله حقيقة، وهذا ما يتعارض مع الأصل الأشعري الذي يؤمن بخلق الله لأفعال العباد، وهو ما لم يلتزم به أيّ من القائلين بالنظرية.

---

(١) **الإلهيّات**، مصدر سابق: ج١، ص٦٢٠ فمابعد؛ **أبحاث في الملل والنحل**، مصدر سابق: ج٢، ص١٤٠ ـ ١٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص٦٢٣.

(٣) الطريف أنّ هذا المعنى لم يفت مثقّفاً ماركسيّاً مثل صادق العظم، حين كتب: «أعتقد أنّ نظرية الكسب نظرية فاسدة، إنّها نوع من البهلوانيات الفكرية والألاعيب الكلامية ـ نسبة إلى علم الكلام ـ التي لجأ إليها البعض لطمس معالم الاختيار الحاسم الذي يجب على المفكِّر أن يقوم به بين موقفين متعارضين ... إنّ نظرية الكسب ليست إلّا محاولة لتزييف التضارب القائم بين هاتين النظريتين للأمور». **نقد الفكر الديني**، د. صادق جلال العظم، ط٣، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢: ص١٤٤.

وإمّا أن لا يكون مؤثِّراً، وعندئذ لا يغني التذرّع بهذه النظرية شيئاً في زحزحة نزعة الجبر المحض[١].

بذلك، فإنّ هذه النظرية «لا تسمن ولا تُغني من جوع، ولا تُخرج القائل من القول بالجبر قدر شعرة، وإنّما هي غطاء وتلبيس على القول بالجبر»[٢].

يبدو أنّ هذا الواقع النظري الملتبس ومصادمة الجبر لبداهة الوجدان ومجافاته لثوابت المنظومة الدينيّة هو الذي قاد عدداً من المنتمين لهذا التيّار إلى الخروج على قناعات هذه المدرسة والتنصّل لموقفها الجبري، كما حصل مع إمام الحرمين الجويني (ت: ٤٧٨هـ) الذي صرّح بتأثير قدرة العباد في أفعالهم، وتابعه على ذلك الشيخ الشعراني (ت: ٩٧٣هـ)، قبل أن يشهد الاتّجاه الأشعري ما يشبه الانقلاب النظري على الجبر في الواقع المعاصر.

بل ثَمَّ مفارقة عجيبة تبرز في أعمال الفخر الرازي، ومع أنّ الرازي يأتي في طليعة من شمَّر عن منكبيه في الدفاع عن الجبر، وبذل جهوداً كبيرة في صياغة أدلّة عقلية للموقف الجبري، جاءت إلى جوار ما حشده من أدلّة نقلية، إلّا أنّ هناك أكثر من دارس يشير صراحة إلى أنّ الرازي تنصّل في بعض آثاره للجبر واقترب من مقولة «الأمر بين الأمرين» كما صرّح بذلك صدر الدين الشيرازي بعد أن نقل نصّاً مطوّلاً من

(١) **الإلهيّات**، مصدر سابق: ج١، ص٦٠٨.

(٢) ينظر في مناقشة الكسب: **هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة**، مصدر سابق: ص٦٢٠ فما بعد. كذلك **الإلهيّات**، مصدر سابق: ج١، ص٦٢٠ فما بعد.

«المباحث المشرقية» يدلّ على هذا التحوّل، قدَّم له بقوله: «والعجب من إمام الباحثين المناظرين كيف جرى الحقّ على لسانه، ورجع عن إصراره على نصرة مذهب الأشعري»[١].

التململ المعاصر

لقد شهد الاتّجاه الأشعري الجبري تململاً على الصعيد النظري تجلّى في جهود عدد من العلماء المعاصرين البارزين، اكتسب أحياناً لون الانقلاب النظري الكامل على النظرية الجبرية، كما هو الحال مثلاً مع الشيخ محمّد عبده (١٢٦٦ـ١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩ـ١٩٠٥م) الذي جرّأت صيحاته ضدّ الجبر، من جاء بعده ودفعتهم إلى مواقف أكثر صراحة ساهمت في تأسيس ما يشبه بالاتّجاه النظري المناهض لمبدأ الجبر بين المعاصرين.

أمّا عمليّاً فقد تخطّى الواقع الإرهاصات النظرية في الإطاحة بمدلولات الجبر، فتيّارات العمل الاجتماعي والسياسي وحركات التغيير والإصلاح في العالم الإسلامي السنّي وجدت نفسها مضطرّة اليوم للعمل بمبدأ السببيّة لكي تعطي قيمة لفعلها، ويكون بمقدورها أن تلج حقل العمل السياسي والاجتماعي بعقلية سببيّة سننيّة منظّمة، وهذا ما هو حاصل على أرض الواقع، بغضّ النظر عن طبيعة المتبنّيات الفكرية في المجال العقَدي.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦، ص٣٨٦.

إنّ هذا التغيير على صعيد الواقع وإن كان يملي إعادة النظر بالمتبنّيات الفكرية على صعيد الموقف من الفعل الإنساني واستئناف الرؤية بعقيدة الجبر، إلّا أنّه ينبغي أن لا نبالغ بالمسألة، إذ ما يزال المبدأ الجبري يشعّ بتأثيراته على سلوك المسلمين، ولم تتحرّر منه بالكامل حتّى حركات التغيير السياسي والاجتماعي وتنظيمات الإسلام الحركي.

أمّا بشأن الشيخ عبده، فإنّ غالب الدراسات في المجال الإحيائي وفي تأريخ فكر النهضة تنسب إليه تحوّلاً نظرياً يصل إلى مستوى الانقلاب النظري على المبدأ الجبري رغم أشعريته. ففي واحدة من هذه النصوص نقرأ لعبده قوله: «إنّ القول بالجبر قول طائفة ضئيلة انقرضت وغلب على المسلمين مذهب التوسّط بين الجبر والاختيار، وهو مذهب الجدّ والعمل»[١].

في نصٍّ آخر يتوغّل في مرتكزات الفكرة أكثر ليسجّل صراحة أنّ: «واهب الوجود يهب الأنواع والأشخاص وجودها على ما هي عليه، ثمّ كلّ وجود متى حصل كانت له توابعه، ومن تلك الأنواع الإنسان، ومن مميّزاته حتّى يكون غير سائر الحيوانات أن يكون مفكّراً مختاراً في عمله على مقتضى فكره، فوجوده الموهوب مستتبع لمميّزاته هذه»[٢].

---

(١) رسالة: **هل نحن مسيّرون أم مُخيّرون**، ص١١ نقلاً عن: **الإلهيّات**، مصدر سابق: ص٦٠٦.

(٢) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢: ج٣، ص٣٨٨ ـ ٣٨٩.

في نصّ ثالث يذكر عبده صراحة أنّ مبدأ الجبر هو هدم للشريعة وإبطال للعقل، حيث يكتب وهو يستعرض بعض الاتّجاهات الفرقية وسط المسلمين: «فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق، وهو غرور ظاهر. ومنهم من قال بالجبر وصرّح به، وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف، وإبطال لحكم العقل»[١].

لكن برغم ذلك كلّه نجد أنّ بعض نصوصه توحي بتبنٍّ لنظرية الكسب وترويج لها[٢]، وإن جاء ذلك بصيغة توحي بنفي الجبر وتحمّل الإنسان مسؤولية فعله. مهما يكن من أمر لا يشكّ أحد أنّ آراء الشيخ محمّد عبده في مهاجمة الجبر صراحة، كان لها الدور البارز في تعديل الموقف الأشعري خلال القرن الأخير، بالأخصّ بعض الاتّجاهات التي تابعت آراء عبده في مصر وشمال إفريقيا، ولم يبال باعتراضات الأزهر عليه[٣].

---

(١) المصدر السابق: ص٣٨٧.

(٢) من أبرز تلك النصوص قوله: «لا يوجد مسلم من سنّي وشيعي وإسماعيلي وزيدي ووهابي وخارجي يرى مذهب الجبر المحض، ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرّة، بل كلّ من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأنّ لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم، ويسمّى الكسب، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم... وأنّ هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعي وبه تتمّ الحكمة والعدل». ينظر: **العروة الوثقى**، جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمّد عبده، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت، ١٩٨٠: ص٩١.

لا ريب أنّ المناخ الذي عاشه عبده ورفقته للسيّد الأفغاني، كذلك انفتاحه على نهج البلاغة كلّها مؤثّرات ساهمت في توجيه رؤيته وسوقها نحو موقف متوازن.

(٣) ينظر بهذا الشأن الدراسة الممتازة: **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر**

الخاتمة

تكشف حصيلة المطاف مع الاتّجاه الجبري أنّ الأشعرية كان لابدّ أن تنتهي إلى مثل هذه النتيجة بعد أن أنكرت قانون السببيّة ونظام العلّة والمعلول. ففي ضوء هذا الإنكار لا معنى أن تلتزم بأنّ للإنسان دوراً في فعله، إنّما يمكن الالتزام بذلك في ضوء الإيمان بنظام السببيّة. أمّا والنظرية تنطلق من مقولة «لا يوجد في العالم إلّا فعل الله سبحانه»، ثمّ تعضد ذلك بقوله سبحانه: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾، وتعزّزه بالأدلّة العقلية، لتنتهي إلى أنّه لا غنيّ في الوجود إلّا الله، ولا واجب سواه، فإنّ هذا التسلسل لابدّ وأن يفضي بها إلى ما انتهت إليه من الإيمان بالجبر، لأنّه لا أحد يستطيع أن يُخرج الفعل من العدم إلى الوجود غير الله.

أجل، كان أمام أصحاب هذا الاتّجاه مسار آخر ينقذهم من الجبر لو سلكوه، يتمثّل بالالتزام بأنّ الله سبحانه خلق نظام السببيّة في الوجود، وعندئذ يكون للأسباب والوسائط دور في العالم الإمكاني. لكنّهم نأوا عنه، فكان من الطبيعي أن تنتهي بهم مرتكزاتهم الفكرية ومقدّماتهم وقواعد فهمهم إلى نتيجة تتّسق وذلك الفهم.

الإسلامي الحديث عند كلّ من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال، عطية سليمان عودة أبو عاذرة، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥، ص١٧١ فما بعد.



الاتجاه الثاني: نظرية التفويض

أ. مفهوم النظرية

ب. أدلّة الإثبات

ج. النتائج المترتّبة

د. المناقشة

هـ. الحصيلة

نظرية التفويض

إزاء الاتّجاه الذي ذهب إلى أنّ أفعال العباد صادرة من الله مباشرة، تميّز اتّجاه آخر آمن بأنّ الأفعال صادرة من الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال أيضاً.

فالإنسان محتاج إلى الله سبحانه في أصل وجوده وقدرته، أمّا في استخدام هذه القدرة في الفعل والترك فهو مستقلّ تماماً. على هذا نسبوا لأصحاب هذا الاتّجاه أنّه لو عُدم الواجب بعد إيجاد الإنسان لما ضرّ ذلك وجوده شيئاً، لحاجة الإنسان إلى المبدأ في أصل وجوده لا في إعمال قدرته بالفعل أو الترك.

هذه النظرية هي التي تعرف بالتفويض الاعتزاليّ تمييزاً لها عن ضروب أخرى من التفويض، وهي ترتبط أساساً بتحديد موقف من فعل الإنسان.

سيمضي الحديث عن هذه النظرية بالمنهجية الإجرائية ذاتها التي تناولت النظرية الجبرية، عبر توزيع البحث إلى العناوين التالية:

أ. مفهوم النظرية

نبدأ بنصّ لواحد من أبرز أقطاب المعتزلة ومنظّريهم هو قاضي

القضاة عبد الجبّار (ت: ٤١٥هـ) مقتبس من كتابه «شرح الأصول الخمسة»، يقول فيه: «قد عُلم عقلاً وسمعاً فساد ماتقوله المجبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى، وجملة القول في ذلك أنّ تصرّفاتنا محتاجة إلينا ومتعلّقة بنا لحدوثها»[1].

يبدو من مراجعة الكتب الكلامية والفرقية وجود ما يشبه الإجماع في نسبة هذا المذهب إلى المعتزلة، من ذلك التلخيص المفيد الذي جاء في «شرح المواقف» لموقفهم حيث ذكر المؤلّف أنّ المعتزلة استدلّوا «على أنّ العبد مُوجِد لأفعاله بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد، وهو أنّه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالأوامر والنواهي، لأنّ العبد إذا لم يكن موجداً لفعله، مستقلاًّ في إيجاده، لم يصحّ عقلاً أن يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا، وبطل التأديب الذي ورد به الشرع؛ إذ لا معنى لتأديب من لا يستقلّ بإيجاد فعله، وارتفع المدح والذمّ إذ ليس الفعل مستنداً إليه مطلقاً حتّى يمدح به أو يذمّ، وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد، ولم يبق للبعثة فائدة»[2].

وعند استعراض الرازي لما أُطلق عليه بتفاصيل مذاهب الناس في باب خلق الأفعال، قال: «والقول الرابع: إنّ المؤثّر في حصول الفعل هو قدرة العبد على سبيل الاستقلال. وهذا هو قول المعتزلة»[3].

---

(١) **شرح الأُصول الخمسة**: ص٣٣٢ عن: **الإلهيّات**، مصدر سابق: ص٦٦٦.

(٢) **شرح المواقف**، مصدر سابق: ج٨، ص١٥٤.

(٣) **القضاء والقدر**، محمّد بن عمر الرازي: ص٣٤.

كما جاء في «الملل والنحل» أثناء استعراضه لما اتّفقت عليه المعتزلة، قوله: «واتّفقوا على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرّها، مستحقّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والربّ تعالى منزّه أن يضاف إليه شرّ وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنّه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً»[1].

ممّن لخّص مذهب المعتزلة في الفعل الإنساني صدر الدين الشيرازي عند حديثه عن آراء المسلمين في العلاقة بين الإرادة الإلهيّة والأفعال، وما تشعّبت إليه من آراء واتّجاهات، حيث قال: «فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم إلى أنّ الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوّض إليهم الاختيار، فهم مستقلّون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيّتهم وطبق قدرتهم»[2].

من المعاصرين صرّح السيّد الخوئي (ت: ١٤١٣هـ) في دروسه الأصولية إلى أنّ التفويض والاستقلال بالفعل هو مذهب المعتزلة، حيث قال: «ذهب المعتزلة إلى أنّ الله سبحانه وتعالى قد فوّض العباد في أفعالهم وحركاتهم إلى سلطنتهم المطلقة، على نحو الأصالة والاستقلال بلا دخل لإرادة وسلطنة أخرى فيها، وهم يفعلون ما يشاؤون ويعملون ما يريدون من دون حاجة إلى الاستعانة بقدرة أخرى وسلطنة

---

(١) **الملل والنحل**، مصدر سابق: ج١، ص٤٥.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق: ج٦، ص٣٦٩.

ثانية»[١].

على هذا تتّفق نصوص كتب الكلام والفرق على نسبة هذا المعنى إلى المعتزلة[٢]، وهو إلى ذلك يتّفق مع مرتكزاتهم الفلسفية. فبعد أن آمنوا بأنّ المعلول محتاج إلى العلّة حدوثاً لا بقاءً، كان من الطبيعي أن يلتزموا بأنّ الإنسان مستقلّ في فعله عن الله سبحانه، كما سيتّضح أكثر في الفقرات الآتية من البحث.

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه،** محمّد إسحاق الفيّاض، تقريرات لأبحاث السيّد الخوئي: ج٢، ص٧٧.

(٢) للتعرّف على آراء المعتزلة في ذلك، انظر: **الملل والنحل،** الشهرستاني: ج١، ص٤٥؛ **التبصير في الدين،** الأسفراييني: ص٥٨؛ **محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين**: ص٢٨١؛ **فرق المسلمين والمشركين**: ص٣٣؛ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**: ج٣، ص٣٣ ـ ٦٢؛ **مقالات الإسلاميّين**: ج١، ص٢٩٨ ـ ٣١٠؛ **الفَرق بين الفِرَق**: ص١١٤؛ **فرق وطبقات المعتزلة**: ص٨؛ **المعتزلة،** زهدي جار الله: ص٩٢؛ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**: ج١، ص٤٣٤؛ **في علم الكلام**: ج١، ص١٤٩؛ **القضاء والقدر في الإسلام**: ج٢، ص١٩٧ ـ ٢٩٥؛ **مذاهب الإسلاميّين**: ج١، ص٤٧ ـ ٥٤ و٦٠ ـ ٦٢. عن كتاب: **القضاء والقدر،** تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، هامش ص٣٤.

ينظر كذلك: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**: ج٦، ص٣٦٩؛ **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة،** هاشم معروف الحسني؛ **الإنسان والقضاء والقدر،** مرتضى مطهري؛ **الإلهيّات،** مصدر سابق: ج٢، ص٧٧، ومصادر أخرى.

ب. أدلّة الإثبات

هناك ما يشبه الإجماع في الساحة الفكرية على أنّ المعتزلة هم رادة العقل والعقلانية في حياة المسلمين[١].

في ضوء ذلك نترقّب من المعتزلة أن تقدّم استدلالاً عقلياً على مذهبها في الأفعال.

في الحقيقة: رغم تعدّد الصيغ التي قرّر بها المعتزلة دليلهم العقلي، فإنّ بنية هذا الدليل تعود إلى نظريتهم في أنّ حاجة الممكن أو الفعل إلى الفاعل إنّما تكمن في حدوثه وحسب. إذا كان الأمر كذلك فهو مستغنٍ بعد الحدوث عن الفاعل. وهذا ما ينسجم مع مرتكزات الفكر الاعتزالي الذي آمن بدءاً بنظام السببيّة وقانون العلّة والمعلول.

إذا ما آمنّا ـ تبعاً للمعتزلة ـ بأنّ سرّ حاجة الممكن إلى العلّة يكمن في حدوث الفعل فقط لا في حيثيّة أخرى وملاك آخر، فمن الطبيعي أن لا يكون الفعل بعد حدوثه بحاجة إلى الفاعل وإلى العلّة الموجدة. على هذا نسبوا إلى المعتزلة قولهم: إنّ المعلول يحتاج إلى العلّة حدوثاً لا بقاءً، على اعتبار أنّه إذا ما وجد وحظي بالدخول في عالم الوجود، فسيكون مستغنياً عن العلّة.

لقد استعان المنطق الاعتزالي في إثبات دعواه بعدد من الأمثلة

---

(١) انظر: **المسار الثقافي بين الإمامية الاثني عشرية والمعتزلة**، رسول جعفريان، ترجمة جواد علي كسّار، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، مقدّمة المترجم، ص٣ ـ ٣٨.

الحسّية المستقاة بعناية من الواقع الخارجي ومن مسار الحياة الإنسانية. ذكروا مثال البناء وأنّه بحاجة إلى البنّاء في حدوثه، وإذا وجد البناء ثمّ مات البنّاء فإنّ ذلك لا يؤثّر على وجود البناء شيئاً. هكذا في علاقة المؤلِّف مع الكتاب، فالكتاب يحتاج إلى المؤلِّف حدوثاً، أمّا بعد وجوده خارجاً فلا يضرّه غياب المؤلّف وموته.

على هذا المنوال ساق المعتزلة حشداً كبيراً من الأمثلة استدلّوا من خلالها على حاجة المعلول إلى العلّة في حدوثه لا في بقائه، حتّى صرّح بعضهم أنّ العالم والوجود إنّما يحتاج إلى العلّة الموجدة ـ الله سبحانه ـ حدوثاً لا بقاءً، بنحو إذا فرض أنّه يجوز على واجب الوجود العدم، لما ضرّ عدمه وجود هذا العالم شيئاً، باعتبار أنّ العالم إنّما احتاج إلى الواجب سبحانه في حدوثه، أمّا بعد حدوثه فهو مستغنٍ عن علّته الموجدة بقاءً، وعندئذ فإنّ عدمه لا يؤثّر على وجود المعلول خارجاً.

هذا المنحى الاعتزالي أشار إليه ابن سينا ونبّه إلى ما ينطوي عليه من وهم، فكتب في «الإشارات والتنبيهات» ما نصّه: «وقد يقولون: إنّه إذا أوجِد، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتّى أنّه لو فُقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً، كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء، وحتّى أنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم؛ لأنّ العالم عنده إنّما يحتاج إلى الباري تعالى في آن أوجده، أي أخرجه من العدم إلى الوجود، حتّى كان بذلك فاعلاً. فإذ قد فُعِل وحصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد

ذلك إلى الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل؟ وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود، لكان كلّ موجود مفتقراً إلى موجد آخر، والباري أيضاً موجود، وكذلك إلى غير النهاية»[١]. ثمّ ينتقل لتحليل الدعوى والردّ عليها.

على هذا التقت كلمة الباحثين والدارسين قدماء ومعاصرين على أنّ الدليل العقلي الذي أقامه المعتزلة يرجع إلى هذه القاعدة[٢].

فإذا ثبتت القاعدة، كان من نتائجها أنّ الفعل الإنساني يستند في صدوره إليه بشكل تامّ ومستقلّ، دون أدنى صلة بالله (العلّة المحدثة) الذي اقتصر دوره على إيجاد الإنسان للمرّة الأولى وحسب، ثمّ انقطعت صلته به. يقول السيّد الخوئي: «وقد استُدلّ على هذه النظرية بأنّ سرّ حاجة الممكنات وفقرها إلى العلّة هو حدوثها، وبعده فلا تحتاج إليها أصلاً، لاستغناء البقاء عن الحاجة إلى المؤثِّر. وعليه فالإنسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج في بقائه إلى إفاضة الوجود من خالقه، فإذن بطبيعة الحال يستند صدور الأفعال إليه استناداً تامّاً لا إلى العلّة المحدثة»[٣].

---

(١) **الإشارات والتنبيهات،** للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، في علم ما قبل علم الطبيعة، مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلاّمة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازي، الطبعة الثانية، قم ١٤٠٣هـ، ج٣، ص٦٨ (النمط الخامس، الفصل الأوّل).

(٢) ينظر مثلاً: **محاضرات في أصول الفقه،** مصدر سابق: ج٢، ص٧٨؛ **الإلهيّات،** مصدر سابق: ص٦٦٩، ٦٧٣ مضافاً إلى المصادر التي ذكرت في الهامش الأسبق.

(٣) **محاضرات في أصول الفقه،** مصدر سابق: ج٢، ص٧٨.

ج. الدافع للإيمان بالنظرية

لماذا مال المعتزلة إلى هذه النظرية؟ وما هو الباعث من وراء إيمانهم بها؟ في الحقيقة كان الحافز الذي دفع العقل الاعتزالي إلى نسبة صدور الأفعال إلى الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال، يكمن بحرص هذا العقل على أصل العدل الإلهي[١]. فقد لاحظ المعتزلة بحقّ أنّ هناك جملة من القبائح تصدر عن الإنسان مثل الكفر والظلم والسيّئات والشرور وغير ذلك ممّا يتنزّه الله عنها ولا تنسجم مع العدل الإلهي. ففي إطار التصوّر الاعتزالي ليس من العدل أن يصدر الظلم من الله سبحانه عبر الإنسان ومن خلال فعله ثمّ يعاقبه الله على ذلك، بل لابدّ أن تنقطع الصلة تماماً بين الله وبين الفعل الإنساني حتّى يصحّ العقاب ويستقيم العدل، ومن ثمّ لابدّ أن يكون الفعل صادراً من العبد على نحو الاستقلال التامّ من دون شائبة نسبة إلى الله، ليكون الإنسان مسؤولاً

---

(١) رغم أنّ العقيدة الاعتزالية ترجع في بنيتها التأسيسيّة إلى مبادئ خمسة، هي: التوحيد، العدل، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثمّ الوعد والوعيد، إلّا أنّ العدل يحتلّ موقعاً مهمّاً في المنظومة الاعتزالية حتّى ليمكن القول إنّ أغلب نظريات المعتزلة تندرج في هذا المبدأ الذي اشتهروا فيه حين لقّبوا بالعدلية أو بأهل العدل والتوحيد. للمزيد عن هذا الأصل وإشعاعاته على مسائل الحرية والاختيار الإنساني والقضاء والقدر، وما له من معطيات اجتماعية وسياسية، ينظر: **أصل العدل عند المعتزلة**، هاشم إبراهيم يوسف، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

عن أفعاله، ويصحّ الجزاء ثواباً وعقاباً.

إذن حرْص المعتزلة على العدل الإلهي هو الذي دفع بهم إلى رفض أيّ صلة للفعل الإنساني بالله سبحانه، ليصار إلى تصحيح الثواب والعقاب على أساس استقلال الإنسان وحرّيته في فعله، ومن ثمّ يكون الجزاء الإلهي عدلاً.

هذا المعنى أشارت إليه أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام، منها ما جاء عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: «**مساكين القدرية، أرادوا أن يصفوا الله عزّ وجلّ بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه**»[1]. والقدرية في النصّ الشريف هي إحدى تسميات المعتزلة.

إنّ الحديث ليشير صراحة أنّ المعتزلة وإن حرصوا على حريم العدل الإلهي، إلّا أنّهم سقطوا في محذور أشدّ، عندما أخرجوا الله عن قدرته وسلطانه. وبذلك لم يختلف المعتزلة عن الأشاعرة في التطرّف ببعدٍ على حساب تضييع البُعد الآخر، ولم تفلح بتقديم مركّب نظريّ متوازن في الفكر التوحيدي يحفظ الأبعاد المختلفة.

إلى هذا أشار عدد من الباحثين والناقدين. ففي «الميزان»: «والمعتزلة وإن خالفت المجبرة في اختيارية أفعال العبد وسائر اللوازم، إلّا أنّهم سلكوا في إثباته مسلكاً لا يقصر من قول المجبرة فساداً... ثمّ وقعوا في محاذير أخرى أشدّ ممّا وقعت فيه المجبرة»[2].

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٥٤، ح٩٣.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص١٠٠.

في مصدر آخر: «وغير خفيّ أنّ المفوّضة وإن احتفظت بعدالة الله تعالى، إلاّأنّهم وقعوا في محذور لا يقلّ عن المحذور الواقع فيه الأشاعرة، وهو الإسراف في نفي السلطنة عن الباري وإثبات الشريك له في أمر الخلق والإيجاد»[1].

في ضوء ما تقدّم يبرز الإفراط والتفريط واضحاً في الموقفين الأشعري والاعتزالي. فبينما رام المعتزلة الدفاع عن حريم العدل الإلهي، تراهم فرّطوا بالسلطنة والملك والمشيئة الإلهية المطلقة الحاكمة على هذا العالم. على العكس منهم الأشاعرة الذين دفعهم حرصهم على إثبات السلطنة والملك والإرادة والمشيئة الإلهية العامّة إلى نفي العدل الإلهي، والقول بسلب مسؤولية الإنسان عن فعله.

المطلوب ـ دون ريبٍ ـ مركّب نظري يحفظ الأصلين معاً دونما إفراط أو تفريط.

د. النتائج المترتّبة

بكلامٍ مباشر قادت نظرية التفويض المعتزلة للإيمان بعدد من النتائج بوصفها لوازم طبيعية لمقدّماتها، أبرزها:

١. الإيمان بالحسن والقبح العقليين. فقد آمن المعتزلة بهذه القاعدة بناءً على الأصل الذي نقّحوه في الفعل الإلهي، وأنّه سبحانه عادل، وذلك في مقابل الاتّجاه الأشعري الذي تنصّل من هذه القاعدة.

٢. الإيمان بوجود الحكمة من وراء خلق العالم. فالله سبحانه أوجد

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٧٧.

العالم على أساس الحكمة. وهذه قاعدة مترتّبة على العدل، وهي تقابل نظرية الأشاعرة أو ما يترتّب عليها من الإيمان بالإرادة الجزافية التي أسّسوا لها وفاقاً لقاعدة ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣).

٣. من النتائج الأخرى إيمان المعتزلة بقبح تكليف ما لا يطاق، وذلك في مقابل الاتّجاه الأشعري الذي آمن بجواز ذلك أو عُدّ من لوازم نظريته.

هـ. المناقشة

يمكن مناقشة النظرية الاعتزالية انطلاقاً من بُعدين عقليّ ونقليّ. لكن ينبغي في البدء أن يتّضح مجال المناقشة ويصار إلى تحرير محلّ النزاع. على ذلك ليس المراد مناقشة المعتزلة في دعواهم أنّ الله سبحانه عادل، لأنّنا أيضاً في إطار مدرسة أئمّة أهل البيت عليهم السلام نؤمن بأنّ الله عادل، وهذا هو مسلك العدلية الذي يجمع بين أتباع أهل البيت عليهم السلام والمعتزلة. فإذن لا اختلاف ولا نقاش في إثبات العدل الإلهي، بغضّ النظر عن معناه.

كذلك ليس المطلوب مناقشة المعتزلة في نسبة الأفعال إلى الإنسان، إذ نحن نؤمن أيضاً بأنّ الأفعال تصدر من الإنسان مباشرة خلافاً للجبري الذي يذهب إلى أنّ هذه الأفعال تصدر من الله حقيقة وأنّ الإنسان محلّ لها وحسب.

في الحقيقة تكمن نقطة الاختلاف مع المعتزلة في دعواها أنّ الإنسان مستقلّ في أفعاله، ليس بحاجة إلى الاستعانة بقدرة أخرى في هذا

المجال. فهذه مقولة تحتاج إلى مناقشة تتمخّض عن نتيجة مختلفة، إذ سنرى أنّ الفعل في عين صدوره عن الإنسان، فهو محتاج إلى الله أيضاً. وهذا هو الفارق الذي ينبغي أن يدرك بدقّة بين نظرية التفويض الاعتزالي ونظرية الأمر بين الأمرين الإمامية. وبتعبير السيّد الخوئي: «بهذه النقطة تمتاز عن نظرية الأمر بين الأمرين، فإنّ العبد في ضوء تلك النظرية وإن كان له أن يفعل ما يشاء ويعمل ما يريد، إلّا أنّه في عين ذلك بحاجة إلى استعانة الغير، فلا يكون مستقلاً فيه»[1].

هذه هي دائرة الخلاف مع المعتزلة، وستنطلق المناقشة من خلال مستويين متكاملين، هما:

١. المستوى العقلي.

٢. المستوى النقلي.

١. المستوى العقلي

في الحقيقة هناك وفرة من المنطلقات العقلية التي يمكن من خلالها مناقشة المعتزلة والردّ عليها. سنمرّ على بعضها من خلال ما يلي:

المنطلق الأوّل: يتمثّل بمناقشة الأصل الموضوعي الذي ارتكزت إليه المعتزلة متمثّلاً بحاجة الممكن إلى العلّة حدوثاً واستغنائه عنها بقاءً، كما استشهدوا عليه بعدد من الأمثلة العرفية كعلاقة البناء بالبنّاء، والكتاب بالمؤلّف، والثوب بالخيّاط وهكذا إلى بقيّة المعاليل التي تبدو أنّها توجد وتبقى حتّى بعد انعدام عللها الموجدة لها.

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٧٧.

أوّل ما يلحظ على هذا الكلام أنّه يتضمّن خلطاً بين العلّة الحقيقيّة المفيضة للوجود والعلّة المعدّة. فقد جرى العرف العلمي في هذا البحث إلى تقسيم العلّة إلى العلّة الحقيقيّة وإلى المعدّات، وإطلاق اسم العلل على المعدّات إنّما يأتي تجوّزاً، وإلاّ فهي ليست عللاً حقيقيّة، بل هي مقرّبات تقرّب المادّة إلى إفاضة الفاعل[1].

هذا المعنى يحويه قوله سبحانه: ﴿**أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ**﴾ (الواقعة: ٦٣ـ٦٤) حيث نسب الحرث والعمل في الأرض وإلقاء البذر إلى الزارع، بيدَ أنّه نسب الإنبات والنموّ حتّى يبلغ الزرع الغاية إلى نفسه. ومعنى ذلك أنّ الزرع لكي يخرج من الأرض لابدّ من تحقّق عدد من المقدّمات التي تُهيّأ لإفاضة الإنبات والنموّ.

وفي مثال البناء وغيره يلحظ أنّ البنّاء ليس من العلل الحقيقيّة الموجدة للبناء، إنّما هو من العلل المعدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء. فحركة يد البنّاء علّة لحركة الأجزاء من موضع إلى آخر، ثمّ إنّ اجتماع الأجزاء واستقرارها في مواضعها يكون علّة لحدوث شكل البناء، ثمّ تكون الخصائص المادّية في هذه الأحجار من قابلية التماسك والالتصاق واليبس ونحوها هي العلّة المبقية للبناء إلى مدّة معيّنة[2].

---

(١) ينظر في ذلك كمثال: **بداية الحكمة**، للعلاّمة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس الزارعي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٩ هـ: ص٨٦.

(٢) ينظر في ذلك: **التحصيل**، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطّهري، منشورات جامعة طهران: ص٥٢٦.

ثَمّ تقسيم آخر للعلّة يصنّفها إلى علّة محدثة وعلّة مبقية. والمعتزلة خلطوا بين الاثنين، فلو تنزّلنا وقلنا إنّ البنّاء هو العلّة الموجدة للبناء، فهو علّة محدثة لا مبقية، إنّما يبس العناصر المؤلّفة للبناء هي علّة بقائه[١].

من جانب آخر ثَمَّ وهم كبير يضرب الوصف الاعتزالي بقياس علاقة الواجب سبحانه بالعالم على علاقة البناء بالبنّاء، أو ثَمَّ مغالطة على أقلّ تقدير نشأت من عدم التفريق بين ما بالذات وما بالعرض، وأخذ ما ليس بعلّة علّة. ففعل الله سبحانه أجلّ من أن يكون مجرّد التأليف والتركيب، بل فعله الصنع والإبداع وإنشاء الوجود والكون. وليس الإبداع والإنشاء تركيباً ولا تأليفاً، بل تأسيس وإخراج من العدم إلى الوجود[٢].

يمكن تقريب المعنى المقصود بين الحالتين بوجه، من خلال المقارنة بين كلام المتكلِّم وكتابة الكاتب، فإنّ الأوّل يشبه الإيجاد والثاني يشبه التركيب، لهذا يبطل الكلام إذا ما سكت المتكلِّم، أمّا إذا أمسك الكاتب فلا يبطل المكتوب، ووجود العالم عن الله سبحانه كوجود الكلام عن المتكلِّم يصير عدماً إذا ما أمسك عنه فيضه لحظة واحدة.

فعلى مستوى هذا المنطق، ليس صحيحاً أنّ البنّاء هو العلّة الحقيقيّة في البناء، وإذا ما تنزّلنا وسلّمنا أنّه كذلك، فدوره لا يعدو أن يكون علّة محدثة دون العلّة المبقية، وأخيراً هناك سذاجة واضحة في قياس علاقة العالم بالله بعلاقة البناء بالبنّاء.

---

(١) ينظر في ذلك: **حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية**: ج١، ص٢٢٠، رقم ١.
(٢) للمزيد من التفصيل والإيضاح، ينظر: **الحكمة المتعالية**: ج١ ص٢٢٠.

المنطلق الثاني: يدور البحث فيه بطبيعة ملاك حاجة المعلول إلى علّة، وينطلق من السؤال التالي: ما هو السرّ الكامن وراء حاجة الممكن إلى سبب وعلّة؟ لقد قدّم الفكر الإنساني عامّة ـ دينيّاً وغير دينيّ ـ عدداً من التكييفات النظرية لهذا السؤال، يمكن تصنيفها إلى أربع نظريات أساسية، هي:

١. **النظرية المادّية**: وهي تذهب إلى أنّ الموجود ـ من حيث هو موجود ـ بحاجة إلى علّة، وعندئذ فإنّ الحاجة إلى العلّة هي أمر ذاتيّ لكلّ موجود؛ بحيث لا يمكن أن نتصوّر وجوداً غير معلول[1].

٢. **النظرية الكلامية**: وتتمثّل في أنّ الملاك في حاجة الممكن إلى علّة هي حدوثه[2]، والمراد بالحدوث هو الوجود بعد العدم، أي أن يسبق العدم الوجود. وهذا ما تبنّاه المعتزلة.

يبدو أنّ الذي دفع المتكلّمين إلى هذه النظرية التي رتّبوا على أساسها الحدوث الزماني للعالم، هو اعتقادهم أنّ الأديان الإلهية قد أجمعت على هذا الأمر، أو كادت، كما يصرّح الرازي: «فهذا قول أكثر أرباب الملل

---

(١) ينظر في عرض هذه النظرية ومناقشتها: **فلسفتنا**، السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، ط١٤، دار التعارف: ص٢٧٢ فما بعد؛ **شرح المنظومة**، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة السيّد عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٧هـ: ص٢٤٠ فما بعد.

(٢) ينظر في ذلك: **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، عبد الرزاق اللاهيجي: ص٨٩؛ **المباحث المشرقية**: ج١، ص١٣٤؛ **القبسات**: ص٣١٣؛ **النجاة**: ص٢١٣؛ **الحكمة المتعالية**: ج١، ص٢٥٦ وج٢، ص٢٠٣ وج٣، ص٣٥٢.

والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس»[١].

فقد أفاد المتكلِّمون من ظواهر عدد من الأدلّة النقلية الدالّة على الأمر، فسعوا إلى التأسيس الفعلي لتلك الظواهر.

لقد واجهت هذا النظرية عدداً من الردود انطلقت في الأغلب من الاتّجاه الفلسفي الذي ذهب إلى الإمكان الماهوي بدلاً من الحدوث[٢]، ناصرهم عليها عدد من متأخّري المتكلِّمين[٣].

٣. النظرية الفلسفية: يلخّصها أحد الشرّاح المتازين المعاصرين للنصّ الفلسفي بقوله: «إنّ الإمكان صفة يمكن أن نعبّر عنها بالخلاء الذاتي، إذ إنّ معنى كون الشيء ممكناً، هو أنّ ذاته وماهيّته ـ بما هي ـ لا تقتضي الوجود كما لاتقتضي العدم، أي أنّ هناك حالة لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم، وهذا اللا اقتضاء هو ما نعبّر عنه بنوع من الخلاء. بتعبير آخر: إنّ ذات الشيء ـ بما هي هي ـ ليس لها إيجاب الوجود ولا إيجاب العدم».

---

(١) **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تأليف فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ: ج٤، ص١٩.

(٢) كان بودّي أن أتعرّض للمناقشات التي طالت هذه النظرية، لولا أنّ ذلك يؤثّر على منهجية الكتاب الحريصة على الوضوح، لذا يمكن مراجعة تفاصيل هذه المناقشات في: **دروس في الحكمة المتعالية**، السيّد كمال الحيدري: ج٢، ص٨٠ فما بعد.

(٣) ينظر: **شوارق الإلهام**، مصدر سابق: ص٨٩؛ **نهاية المرام في علم الكلام**، ج١، ص١٥٣.

وقد استدلّوا على هذه النظرية بعدد من الأدلّة، كما ناقشوا ما أُثير حولها من إشكالات[١].

٤. **نظرية الإمكان الوجودي والفقري:** تنطلق هذه النظرية إلى أنّ السرّ في احتياج الحقائق الخارجية إلى سبب، ليس هو حدوثها ولا إمكان ماهيتها، بل السرّ كامن في كنهها الوجودي وصميم كيانها[٢].

تنتمي هذه النظرية إلى الاتّجاه الفلسفي غير المشائي، الذي اكتسب منهجياً صفة مدرسة الحكمة المتعالية التي نظّر لمقولاتها صدر الدين الشيرازي.

يقول السيّد الصدر بعد وصف هذه النظرية وبيان مفادها في تفسير الحاجة إلى العلّة، ما نصّه: «وهذه هي نظرية الإمكان الوجودي للفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي، وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلّية نفسه، وخرج من تحليله ظافراً بالسرّ، فلم يكلّفه الظفر بالسبب الحقيقي لحاجة الأشياء إلى عللها أكثر من فهم مبدأ العلّية فهماً فلسفيّاً عميقاً»[٣].

لقد أشار الشيرازي إلى هذه النظرية في «الأسفار» بقوله: «فإذا ثبت

---

(١) ينظر: **دروس في الحكمة المتعالية**، للسيّد كمال الحيدري، دار الصادقين، ١٤٢٠ هـ: ج٢، ص٨٥ فما بعد.

(٢) تعود هذه العبارات في وصف النظرية للسيّد الصدر. انظر: **فلسفتنا**، مصدر سابق: ص٢٧٦.

(٣) **فلسفتنا**، مصدر سابق: ص٢٧٦.

أنّ هذه الحاجة إمّا للإمكان أو للحدوث، وقد بطل أحدهما ـ وهو الحدوث ـ بقي الآخر وهو كون الإمكان محوجاً لا غير.

أقول: الحقّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشأها كون الشيء تعلّقياً متقوّماً بغيره مرتبطاً إليه»[١].

يوضّح الصدر مدلول هذا النصّ بقوله: «إنّ الحقائق الخارجية التي يجري عليها مبدأ العلّية، ليست في الواقع إلّا تعلّقات وارتباطات. فالتعلّق والارتباط مقوّم لكيانها ووجودها. ومن الواضح أنّ الحقيقة إذا كانت حقيقة تعلّقية، أي كانت عين التعلّق والارتباط، فلا يمكن أن تنفكّ عن شيء تتعلّق به وترتبط به ذاتياً، فذلك الشيء هو سببها وعلّتها، لأنّها لا يمكن أن توجد مستقلّة عنه»[٢]. وهذا هو الإمكان الفقري أو الوجودي.

في الحقيقة يوفّر لنا المنطلق مجالاً خصباً للردّ على المعتزلة من خلال نقض الأساس الذي استندت إليه، فلو كان ملاك الحاجة إلى العلّة هو الحدوث وحسب، لكان الحقّ مع المعتزلة، لكن البرهان العقلي انتهى إلى أنّ الملاك هو الإمكان أعمّ من أن يكون إمكاناً ماهويّاً كما هو الشائع في الاتّجاه الفلسفي المشائي، أو الإمكان الوجودي والفقري كما هي عليه متبنّيات مدرسة الحكمة المتعالية ومن يناصرها.

الحصيلة: أنّ هذا المنطلق الذي يدرس نظريات الحاجة إلى العلّة،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٣، ص٢٥٣.

(٢) **فلسفتنا**، مصدر سابق: ص٢٧٦.

ينتهي إلى النتيجتين التاليتين بعد إبعاد النظرية المادّية عن النقاش، وإبطال الأسس التي تقوم عليها النظرية الكلامية:

النتيجة الأولى: تعتمد نظرية الإمكان الماهوي للتدليل على أنّ حاجة الممكن إلى العلّة ثابتة بقاءً كما هي حدوثاً. توضيح ذلك: لمّا ثبت أنّ الإمكان هو ملاك الحاجة إلى العلّة، وأنّ هذا الإمكان لازم ذاتيّ للماهية يستحيل أن ينفكّ عنها، فسيثبت أنّ الإمكان لا ينفكّ عن الماهية حال البقاء كما هو كذلك حال الحدوث. إذن، فالممكن محتاج إلى العلّة حدوثاً وبقاءً، مستفيض منها في الحالتين[١]، خلافاً لما افترضه المعتزلة من الحاجة إلى العلّة حدوثاً فقط.

النتيجة الثانية: تستند إلى نظرية الإمكان الفقري لإثبات حاجة الممكن إلى العلّة بقاءً. فهذه النظرية تثبت حاجة حقيقيّة، لأنّ الفقر هو عين وجود المعلول، وهو أمر حقيقيّ لا اعتباريّ. فالوجود المستفاد من الغير، يكون مقوّماً له لا ينفكّ عنه بحال، لا يجوز أن يفارقه، إذ هو ذاتيّ له، ومن ثمّ فهو يستفيض منه ويستمدّ منه في كلّ آن آن، دون انقطاع، لا فرق بين الحدوث والبقاء، لأنّ البقاء هو حدوث متجدّد[٢].

هكذا ننتهي إلى أنّ الوجود محتاج إلى العلّة غير منقطع عنها حدوثاً وبقاءً، خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة من أنّ الحاجة للعلّة حدوثاً دون

---

(١) لمزيد من التفاصيل ينظر: **شوارق الإلهام**، مصدر سابق: ١٣٨.

(٢) للمزيد من الإيضاح ينظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٢١٩.

البقاء. وبإبطال هذا الأصل الموضوعي، ينهار الأساس العقلي لنظرية التفويض التي ذهبت إلى استقلال الفعل الإنساني بالمطلق من دون حاجة إلى إمداد.

٢. المستوى النقلي

تتعارض نظرية التفويض الاعتزالي مع القرآن الكريم من وجوه عدّة، يمكن الإشارة لأهمّها كما يلي:

أوّلاً: يثبت القرآن صراحة دونما لبس أنّ الله سبحانه هو المالك والقادر على كلّ شيء، تتحكّم إرادته ومشيئته في الوجود برمّته. في ضوء هذه القاعدة لا يصحّ استثناء شيء وإخراجه من تحت القدرة والسلطنة الإلهية، أو افتراض أنّه يقع بعيداً عن المشيئة والإرادة الإلهية.

يقول الله سبحانه عن المشيئة: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ (التكوير: ٢٩)، فلابدّ لأيّ مشيئة تصدر عن الإنسان أن تكون مسبوقة بمشيئة إلهيّة. وعن القدرة يقول سبحانه: ﴿**وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (المائدة: ١٢٠)، والفعل الإنساني شيء، فتشمله القدرة الإلهية المطلقة، إذ لا معنى أن يكون خارج نطاق هذه القدرة. وعن المالكية المطلقة يقول سبحانه: ﴿**لَهُ مُلْكُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (البقرة: ١٠٧)، فهذه وما فيهنّ وما بينهنّ وما تحتهنّ وما فوقهنّ كلّه لله سبحانه، أفيعقل بعدئذ أن يخرج الفعل الإنساني عن دائرة هذه الملكية!

لا ريب أنّ في الكتاب العزيز آيات محكمة كثيرة تقطع بهذه الدلالة على نحو مكثّف، وتثبت إطلاق الإرادة والمشيئة والملكية والسلطنة الإلهية، بما

لا يدع مجالاً للشك في انضواء الأفعال الإنسانية تحتها، من دون أن يعني ذلك جبراً كما توهّمت المجبرة، التي تعثّرت بها خطاها ـ والمفوّضة ـ في الرسو على مركب نظريّ يجمع بانسجام ودونما تعارض بين الإرادة والمشيئة والسلطنة الإلهية المطلقة وبين نفي الجبر والتفويض معاً.

فالمشكلة تكمن ـ دون ريب ـ في عجز هذه الاتّجاهات التي ابتعدت عن منابع المعرفة الصافية في الرسوّ على الصياغة المنسجمة، فعهدت بالأمر إلى نفسها، وكانت النتيجة هذا التخبّط الأعمى بين الجبر والتفويض.

هذا المعنى المتوازن للجمع بين البُعدين، يصوّره الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام على أوضح وجه في حديثه إلى عباية بن ربعي الأسدي عندما سأله عن الاستطاعة في الحديث المشهور، فعلّمه الإمام عليه السلام: «**تقول: إنّك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن ملّككها إيّاك كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملّكك، والقادر لما عليه أقدرك**»[1].

فالاختيار الإنساني لا ينبغي أن يوهم الإنسان بالانقطاع عن المالك الحقيقي ومصدر القدرة المطلقة وصاحب الإرادة والمشيئة غير المتناهيتين. فإذا قدر الإنسان على شيء، لا تخرجه هذه القدرة عن قدرة الله، وإذا ملك شيئاً، لا يخرجه ذلك عن ملك الله، بل كلّ شيء يجري بمشيئة الله وإرادته وقدرته وتحت سلطانه وملكه. يدلّ على ذلك قوله سبحانه: ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ**﴾ (البقرة:

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٢٤، ح٣٠.

٢٥٣)، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْس أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ كِتَاباً مُؤَجَّلاً﴾ (آل عمران: ١٤٥) وقوله: ﴿وَلَوْشَاءَ اللهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَايَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: ١٣٧)، وقوله: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٩)، وقوله: ﴿قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ﴾ (الأعراف: ١٨٨)، وقوله: ﴿وَلكِنْ لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْراً كَانَ مَفْعُولاً﴾ (الأنفال: ٤٢)، وقوله: ﴿يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾ (الطلاق: ١٢)، وقوله: ﴿الحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللهُ﴾ (الأعراف: ٤٣)، وقوله: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللهُ فَلاَغَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (آل عمران: ١٦٠)، وقوله: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَد إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ﴾ (البقرة: ١٠٢).

فهذه الآيات وغيرها كثير تدلّ على المشيئة المطلقة وتردّ على دعوى التفويض. والمنحى الروائي جاء يؤكّد المدلول القرآني ويفصّله بروايات كثيرة، منها على سبيل المثال حديث حريز عن الإمام الصادق عليه السلام: «**الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله عزّ وجلّ في حكمه، وهو كافر؛ ورجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليهم فهذا وهَن الله في سلطانه، فهو كافر؛ ورجل يقول إنّ الله عزّ وجلّ كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ**»[1].

وفي حديث آخر أنّ الحسن البصري دخل على الإمام أبي جعفر،

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٩، ح١٤.

فدار الكلام عن المسألة، فما كان من الإمام عليه السلام إلّا أن حذّر الحسن بقوله: «**إيّاك أن تقول بالتفويض، فإنّ الله عزّ وجلّ لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً**»[١].

نستنتج من هذا أنّه يجتمع القرآن والحديث على إثبات المشيئة والقدرة المطلقتين لله، وأنّ له سبحانه الملكية والسلطنة المطلقة التي لا يشذّ عنها شيء، والفعل الإنساني داخل في هذا النطاق.

ثانياً: يثبت القرآن على نحو واضح لا تلابسه شائبة أنّ الإنسان وما يتعلّق به وكلّ ما يصدر عنه هو عين الفقر والحاجة إلى الله. يقول سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ**﴾ (فاطر: ١٥). ولو قيل ـ على حدّ المنطق التفويضي ـ إنّ الإنسان يحتاج إلى الله حدوثاً وفي أصل وجوده فقط، وهو مستقلّ عنه بقاءً، فمعنى ذلك أنّه فقير من جهة وغنيّ من جهة أخرى، وهذا خلاف النصّ القرآني الذي يثبت أنّ الإنسان هو عين الفقر والحاجة إلى الله في جميع حالاته وأطواره، لا فرق بين بقاء وحدوث.

هذا الأصل القرآني في فقر الإنسان تعضده آيات وروايات أخرى.

ثالثاً: من اللوازم التي تترتّب على نظرية التفويض الاعتزالي التي تذهب إلى استقلال الإنسان بفعله مطلقاً، تعدّد الخالق، حيث يكون هناك خالق للإنسان هو الله سبحانه، وخالق لأفعاله هو الإنسان نفسه. وهذا ما يتعارض مع القرآن الكريم الذي نفى تعدّد الخالقين مركّزاً على

---

(١) المصدر نفسه: ح١٤.

خالق واحد هو الله وحده دون سواه. يقول سبحانه: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (الرعد: ١٦).

أجل، إنّ القرآن الذي يتبنّى نظرية وحدة الخالق ينسب أحياناً الخلق إلى آخرين، بيدَ أنّه يقيّد ذلك بأن يكون بإذن الله سبحانه، كما هو الحال في مثال عيسى الذي خاطبه الله بقوله: ﴿**وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي**﴾ (المائدة: ١١٠)، وقوله سبحانه على لسان عيسى: ﴿**أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾ (آل عمران: ٤٩).

هذه الثنوية في الخلق التي ذهبت إليها المفوّضة، ربما كانت هي السبب وراء إطلاق وصف المجوس عليهم في روايات عديدة، مثل قول النبي الأعظم صلّى الله عليه وآله: «**القدرية مجوس هذه الأمّة**»[١]، وفي حديث آخر عنه صلّى الله عليه وآله: «**لكلّ أمّة مجوس، ومجوس هذه الأمّة الذين يقولون لا قدر، ويزعمون أنّ المشيّة والقدرة إليهم ولهم**»[٢]. إذ المعروف أنّ المجوس تذهب إلى وجود إلهين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشرّ، والمفوّضة انحدرت إلى هذه الهوّة السحيقة ذاتها، حينما أشركت مع الله سواه، وزعمت تعدّد الخالقين، بحيث يكون للإنسان خالق، وللفعل الإنساني خالق آخر[٣].

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٦، ح٤.

(٢) المصدر نفسه: ص١٩٧، ح١٤.

(٣) ينظر بشأن هذه النقطة خاصّة: **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢،

رابعاً: هناك عشرات الآيات القرآنية التي نسبت أفعال الإنسان إلى الله سبحانه، ولو كانت هذه الأفعال مختصّة بالإنسان على نحو الاستقلال والتفويض الاعتزالي فلا معنى لأن تسند إلى الله سبحانه كما في قوله: ﴿**الحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللهُ**﴾ (الأعراف: ٤٣)، وقوله: ﴿**إِنْ يَنْصُرْكُمُ الله فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ**﴾ (آل عمران: ١٦٠)، وقوله: ﴿**وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**﴾ (هود: ٨٨)، وقوله: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ الله يَحُولُ بَيْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ**﴾ (الأنفال: ٢٤)، وقوله: ﴿**وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللهِ**﴾ (النحل: ١٢٧)، وقوله: ﴿**وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ الله يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾ (هود: ٣٤)، وقوله: ﴿**يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**﴾ (النحل: ٩٣)، وقوله: ﴿**إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ**﴾ (النمل: ٥٧)، وقوله: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾ (الفاتحة: ٥)، وقوله: ﴿**رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا**﴾ (المؤمنون: ١٠٦)، وقوله: ﴿**رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي**﴾ (الحجر: ٣٩).

فلو أنّ الهداية والضلال والصبر والنصح وغيره ممّا أشارت إليه الآيات هي أفعال الإنسان مباشرة وبالاستقلال، فلا معنى أن تُسند إلى الله سبحانه. كما ينبغي من جهة أخرى أن لا يتبادر إلى الذهن معنى الجبر، فالموقف من الفعل الإنساني ليس مردّداً بين استقطابين لا ثالث

ص٧٧؛ **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص١٠٠؛ **هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة**، مصادر سابقة، ص٦٣١.

لهما؛ هما الجبر والتفويض، بل بينهما منزلة عريضة تصفها الأحاديث بأنّها أوسع ممّا بين السماء والأرض.

الحصيلة

هكذا يتهاوى الموقفان الجبري والتفويضي ولا يصمدان أمام التمحيص العقلي والمناقشة النقلية قرآناً وسنّة، وبتهاويهما يسقط هذا الاستقطاب الذي عرفه الفكر الكلامي بين الأشاعرة والمعتزلة، لينفتح الطريق أمام رؤية جديدة هي تلك التي تعبّر عن نفسها بمقولة الأمر بين الأمرين.

والحقيقة التي لا مناص من الاعتراف بها أنّ الأمّة كان بمقدورها أن تنأى عن هذا التخبّط الذي وقعت به، لو أنّها انتهلت من «العين الصافية»[1] للمعرفة الدينية، ولم توصد أبواب آل البيت عليهم السلام الذين

---

(١) في «الطرائف» روى أنّ الحجّاج بن يوسف كتب إلى الحسن البصري وإلى عمرو بن عبيد وإلى واصل بن عطاء وإلى عامر الشعبي، أن يذكروا ما عندهم وما وصل إليهم في القضاء والقدر، فكتب إليه الحسن البصري: أنّ أحسن ما انتهى إليّ ما سمعت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «**أتظنّ أنّ الذي نهاك دهاك؟ وإنّما دهاك أسفلك وأعلاك، والله بريء من ذاك**». وكتب إليه عمرو بن عبيد: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «**لو كان الزور في الأصل محتوماً لكان المزوّر في القصاص مظلوماً**». وكتب إليه واصل بن عطاء: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «**أيدلّك على الطريق ويأخذ عليك المضيق؟**». وكتب إليه الشعبي: أحسن ما سمعت في

نصّبهم جدّهم الرسول صلّى الله عليه وآله بأمر من الله تعالى مرجعية علمية للأمّة وأمناء على معارف هذا الدين وشرائعه.

لكن عندما أجبرت الأمّة أن تدير ظهرها لآل هذا البيت، لم تجد بديلاً عن هذه «العين الصافية» تلوذ به إلّا هذا الخبط الذي كلّف الأمّه ولا يزال الكثير، بل كلّفها الضياع والدمار؛ «**فلا سواء من اعتصم الناس به ولا سواء حيث ذهب الناس إلى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض، وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية تجري بأمر ربّها، لا نفاد لها ولا انقطاع**»[1].

القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «**كلّما استغفرت الله منه فهو منك، وكلّما حمدت الله عليه فهو منه**»، فلمّا وصلت كتبهم إلى الحجّاج ووقف عليها، قال: «لقد أخذوها من عين صافية». الطرائف، ص٩٥، عن بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٥، ص٥٩؛ **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص١٠٣ ـ ١٠٤.

ومحلّ الشاهد في الاقتباس هو تعبير «العين الصافية» في الإشارة إلى أهل البيت عليهم السلام.

(١) **أصول الكافي**، مصدر سابق: ج١، ح٩، ص١٨٤.

الاتجاه الثالث: نظرية الأمر بين الأمرين

١. التصوير الروائي

٢. حصيلتان

٣. بين التحليل الكلامي والفلسفي

الاتّجاهات الناشئة عن التحليل الكلامي

٤. أدلّة النظرية الثالثة

أ. الدليل العقلي

ب. الدليل النقلي

٥. حصيلة المضمون الروائي

٦. تحليل الأمر بين الأمرين

أ. تصوير المعنى روائياً

ب. تصوير المعنى عرفياً

نظرية الأمر بين الأمرين

هذا الاتّجاه هو الذي تبنّاه الشيعة الاثنا عشرية تبعاً لأئمّة أهل البيت عليهم السلام من خلال التزامهم بنظرية الأمر بين الأمرين. هذه النظرية ترفض في وقت واحد الجبر الأشعري والتفويض الاعتزالي، وتقدّم صياغة للفكر التوحيدي تجمع بانسجام ودونما تعارض بين العدل والسلطنة الإلهيّتين.

على هذا خطّ الشيعة الإمامية بتوجيه أئمّتهم عليهم السلام مرتكزات اتّجاه كلاميّ جديد متميِّز عن الاتّجاهين الأشعري والاعتزالي، يمكن عرض خطوطه والإشارة إلى عناصره ومحتوياته وما تعنيه نظرية الأمر بين الأمرين على مستوى الفهم والتفسير، من خلال النقاط التالية:

١. التصوير الروائي

هناك حزمة مكثّفة من الروايات والأخبار جاءت تضيء جوانب المسألة، وتكشف عن جوانب العتمة التي اكتنفت بقيّة الاتّجاهات التي نشأت بين المسلمين، بالأخصّ الاتّجاهين الجبري والتفويضي[١].

---

(١) يشير السيّد الخوئي إلى أنّ الروايات التي جاءت في ذمّ هذين المنحيين الخاطئين بلغت من الكثرة حدّ التواتر. ينظر: **محاضرات في أصول الفقه،** مصدر سابق: ج٢، ص٧٧.

لقد لعبت الروايات في هذا المجال دوراً كبيراً في تحديد نظرية الأمر بين الأمرين، وتوجيه المسار الفكري للشيعة الإمامية نحو هذا الاتّجاه المتوازن البعيد عن حدّي الإفراط والتفريط.

يقول السيّد الخوئي عن هذه النقطة: «إنّ طائفة الإمامية بعد رفض نظرية الأشاعرة في أفعال العباد ونقدها صريحاً، ورفض نظرية المعتزلة فيها ونقدها كذلك، اختارت نظرية ثالثة فيها وهي (الأمر بين الأمرين). وهي نظرية وسطى لا إفراط فيها ولا تفريط، وقد أرشدت الطائفة إلى هذه النظرية الروايات الواردة في هذا الموضوع من الأئمّة الأطهار عليهم السلام الدالّة على بطلان الجبر والتفويض من ناحية وعلى إثبات الأمر بين الأمرين من ناحية أخرى. ولولا تلك الروايات لوقعوا بطبيعة الحال في جانبي الإفراط أو التفريط، كما وقع أصحاب النظريتين الأوليين»[١].

إذن كثيرة هي الروايات الدالّة على نقد الجبر والتفويض والإرشاد إلى الأمر بين الأمرين، نختار من بينها هذه المجموعة[٢]:

● ما في صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن أبي جعفر وأبي عبدالله

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٨٣.

(٢) تنظر هذه الروايات في: **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٤ ـ ١٦٧؛ **الأصول من الكافي**: ج١، ص١٥٥ ـ ١٦٠؛ **التوحيد** للصدوق: ص ٣٥٩ باب نفي الجبر والتفويض؛ **هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة**: ص٦٥٤ فما بعد، ومواضع أُخرى في الكتاب.

عليهما السلام قالا: «**إنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذّبهم عليه، والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون.** قال: فسئلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: **نعم أوسع ممّا بين السماء والأرض**»[1]. حيث يشير النصّ صراحة إلى نفي نظرية المجبرة التي سلبت الله عدله، ونفي نظرية المفوّضة التي سلبت الله سلطانه، وتحدّث عن مسار ثالث.

• في صحيحة أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال له رجل: جُعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: **الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثمّ يعذّبهم عليها.** فقال له: جُعلت فداك ففوّض الله إلى العباد؟ قال: فقال: **لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي.** فقال له: جُعلت فداك فبينهما منزلة؟ قال: فقال: **نعم أوسع ممّا بين السماء والأرض**»[2].

• عن حريز عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله عزّ وجلّ في حكمه وهو كافر، ورجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليهم فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر، ورجل يقول إنّ الله عزّ وجلّ كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ**»[3].

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص١٥٩، ح٩؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٥١، ح٨٢.
(٢) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص١٥٩، ح١١.
(٣) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٩ ـ ١٠، ح١٤.

• سئل الإمام الصادق عليه السلام عن الجبر والقدر فقال: «**لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحقّ التي بينهما، لا يعلمها إلّا العالم أو من علّمها إيّاه العالم**»(١).

• عن حفص بن قرط، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنّ الخير والشرّ بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي بغير قدرة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله النار**»(٢).

٢. حصيلتان

تدلّ هذه الروايات وما يقع في سياقها، على نتيجتين مهمّتين، هما:

النتيجة الأولى: أنّ الجبر والتفويض ليسا نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، بحيث لابدّ من اختيار أحدهما كما هو الحال ـ مثلاً ـ في الوجود والعدم، ولا ضدّين لا ثالث لهما.

وحيث هما ليسا نقيضين ولا ضدّين وجوديّين، فعندئذ من الخطأ حصر الموقف من الفعل الإنساني بينهما حتّى لا يمكن تصوّر موقف آخر غيرهما. على أساس هذه الحصيلة ينفتح الطريق لخيار ثالث من الفعل هو الذي تمثّله نظرية الأمر بين الأمرين.

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص١٥٩، ح١٠.

(٢) **أصول الكافي**: ج٢، ص١٥٨، ح٦؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٥١، ح٨٥.

ما يلفت النظر على هذا الصعيد أنّ الروايات الكريمة تعبّر عن الخيار الثالث بأنّه أوسع ممّا بين السماء والأرض، لكسر الوهم الذي يعيشه السامع وذهنه يتردّد بين الجبر والتفويض وكأنّهما وحدهما اللذان يملآن الساحة ولا شيء آخر غيرهما. عندما تتحدّث النصوص الروائية عن منزلة ثالثة هي أوسع ممّا بين السماء والأرض، فإنّما تهدف أن تطيح بعنف بذلك الاستقطاب الوهمي بين الجبر والتفويض وتفتح عقل الإنسان المسلم على آفاق رحيبة لخيار ثالث خارج دائرة ذلك الاستقطاب الثنائي.

لقد مرّ ما يؤكّد هذا المعنى في الروايات السابقة، ويمكن إضاءته أكثر بالمزيد. من ذلك ما في صحيحة هشام وغيره، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**إنّا لا نقول جبراً ولا تفويضاً**»[1]، فليست القضية إذن حصرية بين الجبر والتفويض، وإلاّ لما نفى الإمام كلا القولين، ففي النفي علامة على مسار آخر.

وقد جاء في نصوص أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «**لا جبر ولا تفويض**»[2]، وفي بعضها الآخر: «**لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين أمرين**»[3].

---

(١) **الأمالي**، للشيخ الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ: ص١٦٨؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج٥، ص٤، ح١.

(٢) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص١٧، ح٢٨.

(٣) المصدر السابق: ح٢٧، ص١١، ح١٨ **أصول الكافي**: ج١، ص١٦٠، ح١٣.

يبدو أنّ الاستقطاب الثنائي بين الجبر والتفويض كان يلقي بظلاله على بعض أوساط الشيعة والقواعد الشعبية الموالية لأئمّة أهل البيت عليهم السلام. ولا غرابة فهؤلاء كانوا يعيشون وسط المسلمين كما يعيش البقيّة، فلا مناص من أن يتأثّروا بهذا القدر أو ذاك، لاسيّما إذا عرفنا أنّ هذه الاتّجاهات الفكرية ـ غير الإمامية ـ كان لها على الدوام رصيد من الحماية السياسية يزيد من قوّة تأثيرها اجتماعيّاً. دخل شخص على الإمام جعفر الصادق عليه السلام فبادره الإمام بالسؤال: **أخبرني عمّا اختلف فيه من خلّفت من موالينا؟** قال: قلت: في الجبر والتفويض. قال: فاسألني. قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: **الله أقهر لهم من ذلك**. قال: قلت: ففوّض إليهم؟ قال: **الله أقدر عليهم من ذلك**[(١)].

فمن الواضح أنّ هذا النصّ يلتقي مع ما سلف في تأكيد الحصيلة الأولى التي تنفي الحصر في الموقف من الفعل الإنساني بين الجبر والتفويض وتفتح الطريق لخيار جديد، على اعتبار أنّ العلاقة بينهما ليست ضدّية ولا هما بالمتناقضين اللذين يلزم وجود أحدهما نفي الآخر، بحيث لا خيار ثالث بينهما.

النتيجة الثانية: التي تترتّب على النصوص الروائية: حرص نظرية الأمر بين الأمرين في المحافظة على العدل والسلطنة معاً. فلا هي بالتي تضحّي بالعدل من أجل إثبات السلطنة والملك والمشيئة، ولا هي بالتي تفرّط بالسلطنة والمشيئة لأجل إثبات العدل. هذه النقطة التي توازن بين

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٥٣، ح٨١.

الأمرين هي أبرز ما يميِّز هذه النظرية عن الاتّجاهين الجبري والاعتزالي.

بالإضافة إلى ما مرّ من النصوص الروائية هناك عدد آخر منها يؤكّد هذا المدلول، منها الحديث الشريف: «**مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله عزّ وجلّ بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه**»[١]. كذلك جواب الإمام عليه السلام لمن سأله: أجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال: **الله أعدل من ذلك**. فقال له: فمفوّض إليهم؟ فقال: **هو أعزّ من ذلك**[٢]. وفي المعنى ذاته ما عن الإمام الصادق عليه السلام: «**الله أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون، والله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد**»[٣].

لقد خرج بهذه الحصيلة كلّ دارس للموضوع عاش في كنف نصوص أهل البيت عليهم السلام، حيث نقرأ على سبيل المثال: «في ضوء هذه الروايات كان علينا أن نتّخذ تلك النظرية لكي نثبت بها العدالة والسلطنة لله سبحانه وتعالى معاً. بيان ذلك أنّ نظرية الأشاعرة وإن تضمّنت إثبات السلطنة المطلقة للباري عزّ وجلّ، إلّا أنّ فيها القضاء الحاسم على عدالته سبحانه وتعالى... ونظرية المعتزلة على عكسها، يعني أنّها وإن تضمّنت إثبات العدالة للباري تعالى إلّا أنّها تنفي بشكل قاطع سلطنته المطلقة وأسرفت في تحديدها، على هذا يتعيّن الأخذ بمدلول

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق ، ج٥، ص٥٤، ح٩٣.

(٢) المصدر نفسه: ص٥٤، ح٩٠.

(٣) **الأصول من الكافي**: ج١، ص١٦٠، ح١٤؛ **التوحيد**: ص٣٦٩؛ **المحاسن**: ص٢٩٦؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٤١، ح٦٤، وص٥٢، ح٨٧.

الروايات»[١] لأنّها تحفظ الأصلين معاً.

من جهة أخرى يلحظ أنّ محتوى نظرية الأمر بين الأمرين يتوافق بشكل كامل مع مقتضى الآيات القرآنية في الموضوع. فعند العودة إلى القرآن الكريم يثبت من جهة المشيئة والقدرة المطلقتين لله سبحانه، كما في مثل قوله الكريم: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩)، وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٢٠) و﴿هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، كما يعود من جهة ثانية لينسب الأفعال إلى الإنسان، كما في مثل قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (النساء: ٧٩)، وعلى الصعيد نفسه يثبت فقر الإنسان، أي في الوقت الذي ينسب صدور الفعل عن الإنسان يكون هذا الإنسان فقيراً، فيدلّ على أنّ للفعل نسبة إلى الله أيضاً؛ يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥) .

على أنّ هذه الحصيلة ستكتسب أبعاداً تفصيلية أكثر عند بحث تفسير النظرية الذي سيوافينا في الفقرات اللاحقة إن شاء الله.

٣. بين التحليل الكلامي والفلسفي

تخضع مسألة الجبر والاختيار إلى نمطين من التحليل أحدهما كلاميّ والآخر فلسفيّ. وإذا ما ابتغينا تحديد محلّ النزاع فلابدّ من التمييز بين التحليل الكلامي والتحليل الفلسفي، ومعرفة المرتكز الذي تقوم عليه

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٨٥ ـ ٨٦.

كلّ من الرؤية الكلامية والفلسفية.

في الحقيقة ركّز البحث الكلامي للمسألة على فاعل الفعل الإنساني، فاختلف إلى ثلاثة تيّارات أساسية هي التيّار التفويضي الذي نسب الفعل الصادر إلى الإنسان وحده، والتيّار الجبري الذي نسبه إلى الله وحده، ثمّ التيّار الإمامي الذي تبنّى نظرية الأمر بين الأمرين فنسب الفعل إلى الله وإلى الإنسان على النحو الذي سيجيء في نظرية التفسير.

إذن الموقف من فاعل الفعل هو جوهر التحليل الكلامي للمسألة. ومن المعاصرين يعدّ السيّد الصدر أفضل من ميّز بين البُعدين، حيث قال في بحوث درسه الأصولي: «إنّ مسألة الجبر والاختيار تنحلّ إلى مسألتين: الأولى: المسألة الكلامية التي وقع فيها البحث بين المعتزلة القائلين بالتفويض وبين الأشاعرة القائلين بالجبر والشيعة القائلين بالأمر بين الأمرين». ثمّ ينعطف الصدر لبيان جوهر البحث الكلامي، فيضيف: «وروح البحث في هذه المسألة يرجع إلى النزاع في تشخيص فاعل الأفعال الصادرة من الإنسان، فمذهب التفويض يقول بأنّ الفاعل محضاً هو الإنسان، ومذهب الجبر يقول بأنّ الفاعل محضاً هو الله سبحانه وتعالى، والشيعة يقولون بأنّ لكلّ منهما نصيباً في الفاعلية بالنحو المناسب له»[١].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه، بقلم: السيّد محمود الهاشمي، ج٢، ص٢٧ ـ ٢٨.

لكن عندما ننتقل إلى مستوى التحليل الفلسفي نجد أنّه انطلق مع المسألة من بُعد آخر يختلف تمام الاختلاف عن النقطة التي انطلق منها البحث الكلامي. فالبحث الفلسفي لم يقف عند فاعل الفعل، بل تخطّى ذلك لتحديد الموقف من قضية الاختيار. فسواءً أكان الفعل صادراً عن الله أو عن الإنسان أو عنهما معاً، أتراه يصدر اختياراً أم بلا اختيار؟ هذا البُعد يوضّحه السيّد الصدر بقوله: «المسألة الفلسفية: وروح البحث فيها يرجع إلى أنّ فاعل هذه الأفعال سواء فرضناه في المسألة الأولى (الكلامية) الإنسان أو الله أو هما معاً، هل تصدر منه اختياراً أو بلا اختيار»[١].

فقد يكون مبدأ الفعل هو الإنسان، لكن الفعل نفسه ليس فعلاً اختيارياً، وإنّما هو يصدر على نحو الفواعل الطبيعيّة، تماماً كالإحراق الذي يصدر عن النار، بيدَ أنّه ليس فعلاً اختياريّاً للنار بل هو فعل طبيعي لا دور فيه للاختيار.

في ضوء هذا التمييز يستنتج الصدر عدم كفاية البحث الكلامي وحده وينبّه إلى ضرورة استكماله بالبحث الفلسفي، وهو يقول: «من هنا نعرف أنّ المسألة الكلامية لا تكفي وحدها لحسم النزاع في بحث الجبر والاختيار، فلنفرض أنّنا قلنا هناك بأنّ الفاعل هو الإنسان وحده، لكن يبقى احتمال كونه فاعلاً بلا اختيار كفاعلية النار للإحراق»[٢]. كما يقول موضّحاً المعنى ذاته في موضع آخر: «إنّ مجرّد اختيار المذهب

(١) المصدر السابق، ص٢٨.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص٢٨.

الشيعي في المسألة الأولى القائل بأنّ للإنسان دخلاً في الفاعلية كما أنّ لله تعالى دخلاً فيها أو اختيار المذهب المعتزلي القائل بأنّ الإنسان هو الفاعل محضاً، لا يحتّم كون الإنسان مختاراً غير مجبور في فعله، فلعلّ صدور الفعل من الإنسان كصدور الإحراق من النار بناءً على فاعلية النار للإحراق». على هذا يسجّل ضرورة الانتقال إلى البحث الفلسفي أو المسألة الفلسفية كما يسمّيها، إذ هي «التي تنحسم بها مسألة الجبر والاختيار»[1].

الاتّجاهات الناشئة عن التحليل الكلامي

ليس في هذه الفقرة شيء جديد خارج نطاق التصوّر العام للمسألة كما عرضته البحوث السابقة، لكن وددنا أن نستفيد من منهجية السيّد الصدر وبيانه وهو يميّز بين البُعدين الكلامي والفلسفي، ويفرّع على البُعد الكلامي عدداً من الاحتمالات تشير إلى المذاهب الرئيسيّة التي بلورها الفكر العقيدي الإسلامي على هذا الصعيد.

فبعد أن يذكر روح التحليل الكلامي للجبر والاختيار، يسوق الاحتمالات التالية بشأن فاعل الفعل:

الاحتمال الأوّل: يبلور الصدر مفاد هذا الاحتمال بما نصّه: «أن يكون الفاعل محضاً هو الإنسان ولا نصيب لربّ العباد في الفاعلية، وهذا مذهب التفويض، وهو مذهب المعتزلة. وهذا يرجع بحسب الحقيقة إلى دعوى استغناء المعلول عن العلّة بقاءً، إذ لو فرض حاجة

---

(١) المصدر السابق، ص٣٠.

الانسان في وجوده البقائي إلى الله تعالى، ووجوده البقائي هو علّة بقائه، إذن لم يعقل إنكار ثبوت نصيب لله في الفعل عرضياً وطوليّاً. وحيث إنّ هذا المبنى ساقط كما حُقّق في موضعه من الكلام والفلسفة إذ بُرهن على أنّ المعلول بحاجة إلى العلّة بقاءً أيضاً، يثبت بطلان التفويض»(١).

الاحتمال الثاني: يقول فيه: «أن يكون الفاعل محضاً هو الله تعالى وإنّما الإنسان محلّ قابل لذلك الفعل، من قبيل ما يفعله النجّار في الخشب حيث إنّ الخشب ليس فاعلاً للفعل وإنّما هو قابل له، وليس لمبادئ الإرادة في نفس الإنسان أيّ دخل في الفعل، واقتران الفعل بالإرادة دائماً إنّما هو صدفة متكرّرة، فصدور الفعل من الله يقترن صدفة دائماً مع إرادة الإنسان، وهذا مذهب الأشعري. وهذا الاحتمال هو الذي ينبغي أن يكون مقابلاً بالوجدان المدّعى في كلماتهم، حيث قالوا: إنّ هناك فرقاً بالضرورة بين حركة المرتعش وحركة غير المرتعش، وهذا البحث بحسب الحقيقة لا يختصّ بالأفعال الاختيارية بل يأتي في كلّ عالم الأسباب والمسبّبات، فقد يقال: الإحراق شغل الله مباشرة يقترن بنحو الصدفة الدائمية بالنار، والوجدان المبطل لذلك أيضاً عامّ يشمل كلّ عالم الأسباب والمسبّبات، وهو وجدان سليم بالقدر المبيّن في الأسس المنطقية»(٢).

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩. وفي الجملة الأخيرة يحيل السيّد الشهيد إلى كتابه المعروف: **الأسس المنطقية للاستقراء**.

الاحتمال الثالث: هو الذي يشير إلى نظرية الأمر بين الأمرين، حيث يقول السيّد الصدر فيه: «أن يكون لكلّ من الإنسان والله تعالى نصيب في الفاعلية، بمعنى كونهما فاعلين طوليّين، أيّ أنّ الإنسان هو الفاعل المباشر للفعل بما أوتي من قدرة وسلطان وعضلات وتمام القوى التي استطاع بها أن يحرّك لسانه ويديه ورجليه، والله هو الفاعل غير المباشر من باب أنّ هذه القوى مخلوقة حدوثاً وبقاءً له»[1].

على هذا يتّضح أنّ محلّ النزاع في مجال البحث الكلامي لمسألة الجبر والتفويض يتمثّل بتحديد فاعل الفعل، وهو غيره في البحث الفلسفي.

٤. أدلّة النظرية الثالثة

جوهر ما تهدف إليه النظرية الثالثة أنّها تريد الحفاظ على السلطنة والعدل الإلهيّين معاً من دون تفريط بأحدهما على حساب الآخر. وهذا ما اختاره الشيعة الإمامية الاثنا عشرية تبعاً لتوجيهات أئمّة أهل البيت عليهم السلام وما صدر عنهم من روايات وأحاديث في هذا المجال، حتّى باتت نظرية الأمر بين الأمرين هي واحدة من العلامات التي تميّزهم على هذا الصعيد بعد أن اشتهروا بالإيمان بها.

لقد مرّ علينا خلال البحوث السابقة عدد من الوجوه الاستدلالية

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص٢٩. على أنّ الأمانة تقضي أن نذكر أنّ السيّد الصدر يشير إلى احتمالين آخرين يعزف عن أحدهما (وهو الخامس) لعدم انسجامه مع مبانيه، ويعدّ الآخر (الرابع) وجهاً آخر لنظرية الأمر بين الأمرين المذكورة في الاحتمال الثالث.

على هذه النظرية، هذا إن لم تكن النصوص الحديثيّة وما تضمّنته هي بنفسها خير دليل على صحّة الدعوى. مع ذلك تدفعنا منهجية البحث إلى تخصيص فقرة مستقلّة للدليل الذي ينقسم بدوره إلى عقلي ونقلي.

أ. الدليل العقلي

الحقيقة أنّ الدليل العقلي على النظرية الثالثة هو الدليل نفسه الذي تمّ به إسقاط نظرية التفويض المعتزلي. فقد أثبت البرهان العقلي استحالة ما تذهب إليه المعتزلة، على اعتبار أنّ الوجود الإمكاني هو عين الفقر والحاجة إلى الله وإلى العلّة الموجدة له، قد يشير إليه قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥)، وهذا ما عبّر عنه صدر الدين الشيرازي بالوجود الفقري وبالإمكان الفقري كما مرّ تفصيلاً.

إذن فالدليل الذي أبطل دعوى المعتزلة في التفويض هو نفسه يثبت أنّ الوجود الإمكاني يحتاج إلى علّته التي أفاضت عليه الوجود حدوثاً وبقاءً، لا حدوثاً فقط كما ذهبت لذلك المعتزلة.

يمكن أن نشير على هذا الصعيد إلى عدد من الجهود الاستدلالية، منها:

١. ما قام به السيّد الخوئي حين أوضح أنّ الفعل الإنساني يتوقّف على مقدّمتين تتمثّل الأولى بحياة الإنسان وقدرته وعلمه، والثانية هي مشيئته واستخدامه القدرة لإيجاد الفعل في الخارج. عند شرحه المقدّمة الأولى يذكر أنّ هذه المقدّمة للفعل الإنساني تفيض على الإنسان من الله سبحانه وترتبط بذاته الأزلية ارتباطاً ذاتيّاً، لينتهي بعد توضيح، إلى

القول: «إنّ سرّ حاجة الممكن إلى المبدأ كامن في صميم ذاته ووجوده، فلا فرق بين حدوثه وبقائه من هذه الناحية أصلاً»[(١)].

لقد انتهى الخوئي إلى هذا الأصل في معرض نقاش التفويض الاعتزالي مؤكِّداً: «أنّ منشأ حاجة الأشياء إلى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي، وعلى هذا الأساس فلا فرق بين الحدوث والبقاء أصلاً»[(٢)] ليتحوّل هذا الردّ على المعتزلة إلى دليل عقليّ على صحّة النظرية الثالثة، كما سلفت الإشارة لذلك.

٢. في نطاق تحليل فلسفي يقدِّمه الطباطبائي للفعل الإنساني ينتهي بعد عدد من مستويات التمييز والتحليل للقول: «فما ذكره المعتزلة من كون الأفعال الإنسانية غير مرتبطة الوجود بالله سبحانه، وإنكار القدر، ساقط من أصله»[(٣)] وذلك بعد أن أثبت حاجة الوجود الإمكاني ـ ومنه الإنسان ـ إلى العلّة حدوثاً وبقاءً.

٣. في بحوثه التوحيدية يقدِّم سبحاني نقداً للمرتكزات التي تقوم عليها نظرية التفويض الاعتزالي من خلال التمييز بين الإمكان في الماهية والإمكان في الوجود، لينتهي إلى أنّ الوجود الإمكاني قائم بالعلّة

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٨٧.

(٢) المصدر نفسه: ص٨٠. بشكل عام تلحظ مناقشته لنظرية التفويض في المصدر ذاته، ص٧٨ ـ ٨٣.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص١٠٩؛ وينظر البحث الفلسفي في المصدر وما ترتّب عليه من نتائج: ص١٠٥ ـ ١١٠ .

بجميع شؤونه وخصوصيّاته، وأنّ هذه الصلة «تبطل نظرية التفويض القائلة بانقطاع الصلة بين المبدأ والموجودات الإمكانية»[١] ومن ثمّ فإنّ للفعل الإنساني نسبة إلى الله وإلى الإنسان معاً كما تفيد النظرية الثالثة.

هكذا ينتهي الدليل العقلي إلى أنّ المعلول يحتاج إلى علّته الموجدة له في أصل وجوده (كان التامّة) كما في أفعال وجوده وما يصدر عنه (كان الناقصة) لا فرق بين الحدوث والبقاء؛ لأنّه عين الحاجة والفقر إلى الله سبحانه.

هذا الأساس العقلي مثلما يؤدّي إلى نقض القاعدة التي تقوم عليها نظرية المعتزلة، فهو يشيد في الوقت ذاته القاعدة التحتية لنظرية الأمر بين الأمرين، ومن ثمّ فهو بنفسه الدليل العقلي على صحّة النظرية الثالثة.

ب. الدليل النقلي

يجيء على مستويين قرآنيّ وحديثيّ، حيث يمكن الإشارة إليه كما يلي:

١. المستوى القرآني

هناك عدد غير قليل من الآيات القرآنية التي يمكن الاستدلال بها على نظرية الأمر بين الأمرين، نشير إلى بعضها كما يلي[٢]:

---

(١) **الإلهيّات**، مصدر سابق: ج١، ص٦٨٨. كما ينظر النقاش كاملاً والنتائج المستخلصة منه في تأكيد نظرية الأمر بين الأمرين، ص٦٨٥ ـ ٦٩٠.

(٢) ينظر البحث القرآني مفصّلاً، في: **الإلهيّات**، مصدر سابق: ج١، ص٦٩٦ـ ٧٠٠، وقد استفدنا من البحث؛ لعدم ضرورة تكرار الجهود في مثل هذه المواضع.

• قوله سبحانه: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧). الآية واضحة في أنّ للفعل نسبتين، نسبة إلى الله ونسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله. بيدَ أنّ هذه النسبة إلى الاثنين ليست على الشراكة أو أنّها على حدٍّ سواء، وإنّما لكلٍّ من النسبتين حدودها وشروطها الخاصّة.

• قوله سبحانه: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ١٤). نستفيد من هذه الآية وما شابهها،أنّ للفعل نسبتين؛ نسبة إلى الإنسان ونسبة إلى الله، ولكن بما يناسب كلا الفاعلين دون توهّم الشراكة أو أنّهما على حدٍّ سواء. يشير الطباطبائي إلى هذه النقطة بقوله: «للأفعال جهتان: جهة ثبوت ووجود، وجهة الانتساب إلى الفاعل، وهذه الجهة الثانية هي التي تتّصف بها الأفعال بأنّها طاعة أو معصية، أو حسنة أو سيّئة»[١].

في بحث ساقه الطباطبائي عن نسبة الأعمال، في ظلال الآية التي نحن بشأنها، انتهى بعد استعراض الاتّجاهات التقليدية في فكر المسلمين، وبعد إشارة إلى بعض الاتّجاهات المادّية المعاصرة؛ انتهى للقول في إثبات مقولة النسبتين لكن مع فارق الخصوصية بينهما، إلى ما نصّه: «فالحقّ أنّ للأفعال الإنسانية نسبة إلى فواعلها بالمباشرة، ونسبة إليه تعالى بما يليق بساحة قدسه»[٢].

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص١٠١.

(٢) المصدر نفسه، ج٩، ص١٩٨. بشأن مناقشة أبرز الاتجاهات في نسبة الأعمال

• ثَمَّ طائفة من الآيات القرآنية نسبت الفعل الواحد إلى الله سبحانه في آية ثمّ عادت تنسبه نفسه إلى الإنسان في آية أخرى، كما في قوله سبحانه عن القسوة: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ (البقرة: ٧٤)وكذلك قوله: ﴿وَلكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ٤٣). فبينما ينسب القرآن الكريم القسوة في هاتين الآيتين إلى اليهود أنفسهم، يعود في آية لينسبها إلى الله، حيث يقول: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ (المائدة: ١٣)، والجمع المنطقي بينهما أنّ للفعل الواحد نسبتين، لأنّ المثبتات لا تنافي بينها.

من الواضح أنّ وجود نسبتين للفعل لا يصحّ إلّا في ضوء نظرية الأمر بين الأمرين، ومن ثمّ فهذا الضرب من الآيات دليل على صحّة النظرية.

• من أبرز مزايا النظرية الثالثة أنّها تجمع في مركّب واحد بين نسبة الفعل إلى الله ونسبته إلى الإنسان فتتحاشى الجبر وتحافظ على الاختيار الإنساني، وتصير من وراء ذلك إلى توازن متين بين أصل السلطنة والمشيئة والإرادة الإلهية من جهة وأصل العدل الإلهي من جهة أخرى، دونما تفريط بأحد الطرفين لحساب الآخر.

هذا الجمع المتوازن بين النسبتين والأصلين استمدّته نظرية الأمر بين الأمرين من كتاب الله. فمن جهة يخبر القرآن صراحة وفي آيات

ينظر المصدر ذاته، ص١٩١ ـ ١٩٨.

كثيرة أنّ الإنسان فاعل مختار في ممارسته وأفعاله، كما في قوله سبحانه: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصّلت: ٤٦)، وقوله: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (الطور: ٢١)، وقوله: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الإِثْمِ﴾ (النور: ١١)، وقوله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْـجَزَاءَ الأَوْفَى﴾ (النجم: ٣٩ـ٤١)، وقوله: ﴿وَقُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، وقوله: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الزمر: ٧)، وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾ (الإنسان: ٣)، وقوله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٧ـ١٠)[1].

على خطّ آخر يتحدّث عدد كبير آخر من آيات القرآن الكريم عن إحاطة مشيئة الله وإرادته وسلطنته بكلّ شيء، بحيث لا يشذّ أيّ فعل يصدر من أيّ فاعل في عالم الإمكان عن إذن الله ومشيئته، وأنّه لابدّ أن يكون تحت قدرته وسلطنته؛ من ذلك قوله سبحانه: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩)، وقوله: ﴿قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ﴾ (الأعراف: ١٨٨)، وقوله: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ﴾ (البقرة: ١٠٢)، وقوله: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً

---

(١) لقد مرّ عدد كبير من هذه الآيات أثناء البحث عن اختيار الإنسان عند ردّ نظرية الأشاعرة التي ذهبت إلى أنّ الإنسان مجبر في فعله ومضطرّ.

كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ (البقرة: ٢٤٩)، وقوله: **﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾** (البقرة: ٢٥١)، وقوله: **﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾** (يونس: ١٠٠).

بقي أن نعرف أنّ «الإذن» الذي تتحدّث عنه الآيات هو الإذن التكويني المرتبط بنظام الوجود وليس الإذن التشريعي. ومن خصائص الإذن التكويني أنّه لا يتخلّف بعكس الإذن التشريعي. مثال ذلك علاقة النفس الإنسانية بالجوارح، إذ ليس بمقدور الجارحة ـ كالعين مثلاً ـ أن تتخلّف عمّا تأمر به النفس حين تأمر العين بالإبصار، ولا بمقدور الأذن أن لا تسمع، وهكذا.

في الإذن التشريعي هناك حرية في الامتثال وعدمه، أمّا في التكويني فلا مناص من الامتثال بحكم الطبيعة الوجودية. وما تتحدّث عنه الآيات هو الإذن التكويني الذي لا تخلّف عنه البتّة.

٢. المستوى الروائي

تواجهنا على المستوى الروائي الدالّ على نظرية الأمر بين الأمرين دعوى تفيد أنّ الروايات في هذا المجال متواترة معنىً ومن ثمّ فهي قطعية من حيث السند[1]. حين يكون الأمر كذلك لا تحتاج هذه الروايات

---

(١) جاء في «**محاضرات في أصول الفقه**» للشيخ محمّد إسحاق الفيّاض تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي ـ بعد استعراض عدد من تلك الروايات ـ ما نصّه: «فهذه الروايات المتواترة معنىً وإجمالاً، الواضحة الدلالة على بطلان نظريتي الجبر والتفويض من ناحية، وعلى إثبات نظرية الأمر بين الأمرين من ناحية أُخرى، بوحدها كافية لإثبات المطلوب فضلاً عمّا سلف من إقامة البرهان

إلى البحث السندي.

كثيرة هي الروايات في هذا المضمار مرّت الإشارة لبعضها فيما سلف وهذا عدد آخر منها[1]، نستعرضه كما يلي:

• عن يزيد بن عمير، قال: «دخلت على عليّ بن موسى الرضا عليه السلام بمرو فقلت له: يابن رسول الله روي لنا عن الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال: **(لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين أمرين)** فما معناه؟ فقال: «**من زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثمّ يعذّبنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ الله عزّ وجلّ فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض. فالقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك**». فقلت له: يابن رسول الله فما أمر بين أمرين؟ فقال: «**وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه**». فقلت له: فهل لله عزّ وجلّ مشيّة وإرادة في ذلك؟ فقال: «**أمّا الطاعات فإرادة الله ومشيّته فيها الأمر بها، والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيّته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها**»[2]. ومن الواضح أنّ السائل أراد بقوله: «**فهل لله عزّ وجلّ مشيّة**

العقلي على بطلان كلتا النظريتين. وعلى هذا الأساس فكلّما يكون بظاهره مخالفاً لتلك الروايات فلابدّ من طرحه بملاك أنّه مخالف للسنّة القطعية وللدليل العلمي العقلي» المصدر، هامش ص٨٦.

(١) ينظر في مصادر بعض هذه الأحاديث: **التوحيد**، **الأصول من الكافي**، ج١، ص١٥٥ـ١٦٢ ومواضع أخرى؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٤ـ٦٠.

(٢) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، للشيخ الأقدم والمحدث الأكبر أبي جعفر الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صححه وقدم له وعلق عليه:

وإرادة في ذلك؟» أن يعرف نسبة الفعل إلى الله سبحانه في عين نسبته إلى الإنسان. وهذا الموقف المزدوج في نسبة الفعل هو ما تنهض به نظرية الأمر بين الأمرين دون الاتّجاهين الجبري والتفويضي.

• عن الجعفري، عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «ذُكر عنده الجبر والتفويض، فقال: **ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلّا كسرتموه؟** قلنا: إن رأيت ذلك. فقال: **إنّ الله عزّ وجلّ لم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ بغلَبة، ولم يَهمِل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادّاً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحُل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه.** ثمّ قال عليه السلام: **من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه**»[1].

يلحظ أنّ هذا النصّ الروائي يحفظ التوازن بين المشيئة والسلطنة من جهة وبين العدل من جهة أخرى، وفي قول الإمام عليه السلام: «**هو المالك لما ملّكهم والقادر على ما عليه أقدرهم**» دلالة واضحة على أنّ مشيئة الله لم تنقطع عن أفعالهم وهي تحت قدرته، كما أنّ في قوله عليه السلام: «**وإن لم يحُل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه**» تنزيه له سبحانه عن الظلم ومزالق الجبر والاضطرار.

العلّامة الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٤هـ ـ١٩٨٤م، ص٧٨؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص١١ ـ ١٢، ح١٨.

(١) **التوحيد**، ص٣٧٠؛ **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ص٨٢؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص١٦، ح٢٢.

لا يفوتنا أن نشير إلى أنّ تعبير الإمام الرضا عليه السلام في قوله: «**هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه**» قد ورد بنصّه ـ مع اختلاف صيغة ضمير المخاطب ـ في حديث جدّه الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إلى عباية بن ربعي الأسدي في توضيح استطاعة العباد، حيث قال له عليه السلام: «**فهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك**»[(١)] كما سيوافينا النصّ كاملاً عندما تأتي الواقعة بتفاصيلها بعدئذ.

● توجَّه رجل إلى الإمام الصادق قائلاً له: إنّ أساس الدين التوحيد والعدل، وعلمه كثير لابدّ لعاقل منه، فاذكر ما يسهل الوقوف عليه، ويتهيّأ حفظه. فقال الإمام عليه السلام في جوابه: «**أمّا التوحيد فأن لا تجوّز على ربّك ما جاز عليك، وأمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه**»[(٢)].

● عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديقُ أبا عبد الله عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عزّ وجلّ كيف لم يخلق الخلق كلّهم مطيعين موحِّدين وكان على ذلك قادراً؟ قال عليه السلام: **لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب؛ لأنّ الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم تكن جنّة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، واحتجّ عليهم برسله، وقطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون، ويستوجبون**

---

(١) **تحف العقول**، مصدر سابق: ص٢١٣؛ **علي والفلسفة الإلهية**، مصدر سابق: ص٧٦.

(٢) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص١٦ ـ ١٧، ح٢٣ عن **التوحيد** و**معاني الأخبار**.

بطاعتهم له الثواب، وبمعصيتهم إيّاه العقاب. قال: **فالعمل الصالح من العبد هو فعله؟ والعمل الشرّ من العبد هو فعله؟** قال: **العمل الصالح العبد يفعله والله به أمره، والعمل الشرّ العبد يفعله والله عنه نهاه.** قال: أليس فعله بالآلة التي ركّبها فيه؟ قال: **نعم، ولكن بالآلة التي عمل بها الخير قدر بها على الشرّ الذي نهاه عنه.**

قال: فإلى العبد من الأمر شيء؟ قال: **ما نهاه الله عن شيء إلّا وقد علم أنّه يطيق تركه، ولا أمره بشيء إلّا وقد علم أنّه يستطيع فعله، لأنّه ليس من صفته الجور والعبث والظلم وتكليف العباد ما لا يطيقون**»[(١)].

يردّ الشطر الأوّل من الحديث على الاتّجاه الجبري الذي يذهب إلى أنّ هذه الأفعال ليست مسندة إلى الإنسان وإنّما هو محلّ لها وحسب ثمّ تعود بقيّة الأجزاء لتثبت نسبة الفعل إلى الإنسان لكن من غير أن تخرج عن إرادة الله وقدرته.

- عن الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّا لا نقول جبراً ولا تفويضاً**»[(٢)].
- عن الإمام الصادق أيضاً قوله عليه السلام: «**لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين**»[(٣)].

---

(١) **الاحتجاج**، تأليف: أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، تعليقات وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان، مطابع النعمان، النجف الاشرف، ١٣٨٦ـ١٩٦٦: ص١٨٦؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص١٨ ـ ١٩، ح٢٩.

(٢) **أمالي الصدوق**، مصدر سابق، ص١٦٨؛ **بحار الأنوار**: ج٥، ص٤، ح١.

(٣) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص١٦٠، ح١٣.

• في مرسلة أبي طالب القمّي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا. قال: قلت: ففوّض إليهم الأمر؟ قال: لا. قال: قلت: فماذا؟ قال: **لطف من ربّك بين ذلك**»[1] أي بين الجبر والتفويض.

٥. حصيلة المضمون الروائي

لقد توفّرت الروايات التي عرضناها آنفاً على إبراز عدد من المضامين، هي:

الأوّل: إبطال الجبر والتفويض معاً.

الثاني: إثبات العدل والسلطنة الإلهيّين معاً.

الثالث: إثبات الأمر بين الأمرين.

إذا كانت البحوث السابقة قد استوفت الحديث عن المضمونين الأوّل والثاني فلا يزال هناك مجال للحديث عن المضمون الثالث.

٦. تحليل الأمر بين الأمرين

ما نعنيه بالتحليل هو تقديم تصوير واضح لمقولة الأمر بين الأمرين يحفظ من جهة سلطنة الله ومشيئته وإرادته وقدرته، ولا ينجرّ من جهة ثانية إلى نسبة الظلم والقبح إليه سبحانه بنفي العدل عنه.

ما سيوافينا من تفاصيل البحث قمين أن يثبت دقّة هذه المسألة وما تحتاج إليه من تدبّر شديد وحذر.

---

(١) المصدر نفسه: ج١، ص١٥٩، ح٨.

يمكن أن نعرض لتصوير مقولة الأمر بين الأمرين وتحليلها عبر مستويين، هما:

أ. تصوير المعنى روائياً

توفّرت روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام على بيان المسألة والكشف عن أبعادها بدقّة وجلاء، بل دأب بعضها على تربية المؤمنين وتعليمهم على العقيدة الصحيحة في هذا المجال، من ذلك:

● سأل عباية بن ربعي الأسدي الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عن الاستطاعة، فردَّ عليه الإمام عليه السلام: «**إنّك سألت عن الاستطاعة، فهل تملكها من دون الله أو مع الله؟**» فسكت عباية ولم يحر جواباً، لأنّه لو قال أملكها من دون الله، فهذا هو التفويض، ولو قال أملكها مع الله، فهو الشرك، إذ سيكون الله والإنسان شريكين في الفعل الواحد، فيكون الإنسان شريكاً لله. وبين المحذورين لم يجد عباية مخرجاً من المأزق إلّا أن يلوذ بالصمت[1]، فما كان من الإمام أمير المؤمنين إلّا أن أعاد عليه الكرّة مجدّداً، وهو يقول: **قل يا عباية**. قال: وما أقول يا أمير المؤمنين؟.

هنا جاء الدور للإمام كي يعلِّم عباية ـ ونحن من ورائه ـ أصول العقيدة الصحيحة في هذه المسألة الشائكة، وهو يقول له: «**تقول: تملكها**

(١) في «**تحف العقول**» (ص٢١٣) تصوير حيّ للمأزق، فبعد أن سكت عباية عن سؤال الإمام، قال له أمير المؤمنين عليه السلام: «**إن قلت تملكها مع الله قتلتك، وإن قلت إنّك تملكها دون الله قتلتك**» لأنّ الأوّل شرك والثاني كفر.

بالله الذي يملكها من دونك، فإن ملّككها كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، وهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك»[(١)].

يعكس هذا النصّ العلوي التوازن المطلوب بين الأصلين، فمن جهة يشير أنّ ملكية الإنسان لشيء هي بالله، ومن ثمّ لا يخرج ذلك التمليك عن سلطانه وملكه ومشيئته، كما أنّ ما يقدر عليه الإنسان هو بإقدار الله، وعندئذ لا يخرج ما عند الإنسان عن قدرة الله وسلطانه ومشيئته، وفي ذلك ردّ صريح ومباشر على نظرية التفويض الاعتزالي. من جهة أخرى يحفظ النصّ أصل العدل الإلهي بنسبة الفعل إلى الإنسان مباشرة كما في قوله: «**والقادر على ما عليه أقدرك**» فالإنسان قادر على الفعل، والفاعل المباشر هو الإنسان، وهذا ردّ صريح على الاتّجاه الجبري ونظرية الأشاعرة التي سلبت الإنسان مسؤوليّته عن أفعاله.

● المعنى نفسه جاء في واقعة أخرى، نقرأ في نصّها: مرَّ أمير المؤمنين عليه السلام بجماعة بالكوفة وهم يختصمون بالقدر، فقال لمتكلّمهم: **أبالله تستطيع؟ أم مع الله؟ أم من دون الله تستطيع؟** فلم يدر ما يردّ عليه. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **إن زعمت أنّك بالله تستطيع فليس إليك من الأمر شيء، وإن زعمت أنّك مع الله تستطيع فقد زعمت أنّك شريك معه في ملكه، وإن زعمت أنّك من دون الله تستطيع فقد ادّعيت الربوبية من دون الله تعالى.** فقال: يا أمير المؤمنين لا، بل بالله أستطيع. فقال: **أما إنّك لو قلت**

---

(١) **تحف العقول**، مصدر سابق: ص٢١٣؛ **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص١٠١ بنقله عن **الاحتجاج** للطبرسي، مصدر سابق.

غير هذا لضربت عنقك»[١].

ما يتّضح من هذين النصّين الروائيين ـ وغيرهما أيضاً ـ أنّ مقولة الأمر بين الأمرين التي أطلقها أئمّة أهل البيت عليهم السلام لتحديد الموقف من الفعل الإنساني في نسبته إلى الله سبحانه وإلى الإنسان، وفي التمييز بين الجبر والتفويض، لا تعني أنّ نصْف الفعل للإنسان ونصفه الآخر لله على نحو الشراكة بينهما، أو أنّ نصفه تفويض ونصفه جبر. فالتصوّر الأوّل شرك، والثاني لا يحلّ المشكلة بل يزيدها التباساً وتعقيداً. فالجمع بين الجبر والتفويض ليس حلاًّ ولا حقّاً؛ لأنّه من غير المعقول الجمع بين المستحيلين.

ما ترمي إليه نظرية الأمر بين الأمرين هو أن لا يكون الفعل الإنساني في فعل الله مباشرة، بحيث يسند إلى الله مباشرة ولا يسند إلى الإنسان، ولا أن يسند إلى الإنسان فقط ولا يسند إلى الله، بل المقصود أنّ الفعل الإنساني يسند إلى الإنسان ويسند إلى الله سبحانه أيضاً، لكن مع حفظ الجهتين، وفي إطار ما مرّ ذكره تفصيلاً من أنّ لكلّ فعل جهتين؛ جهة ثبوت، وجهة أخرى مسندة إلى الفاعل. فالفعل الإنساني وإن كان يصدر بقدرة الإنسان نفسه، إلّا أنّه يكون بإقدار الله الدائم الذي لا ينقطع، ففي كلّ لحظة وآن هناك تمليك وإقدار من الله للإنسان، فيسند الفعل إلى الإنسان وإلى الله مع حفظ الجهتين وفاقاً لما سلفت إليه الإشارة مفصّلاً.

---

(١) **التوحيد**، ص٣٦٣؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥، ص٣٩، ح٦١ والنصّ عن **بحار الأنوار**.

ب. تصوير المعنى عرفياً

رغم الوضوح الذي تتّسم به النصوص الروائية ووفرتها، برزت شروح في فهم مقولة الأمر بين الأمرين بين علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام والباحثين المنتمين إلى خطّهم، لاسيّما على مستوى الفهم العرفي الذي ساقوه من خلال الأمثلة، كي يستكملوا به العرض النظري. على أنّ هذه الأمثلة بذاتها تستبطن بذور قراءتين مختلفتين لمعنى النظرية وما ترمي إليه، كما سيأتي في الفقرة اللاحقة إن شاء الله.

يشتهر في الأروقة العلمية المثال الذي قدّمه السيِّد الخوئي (ت: ١٤١٣هـ) لتقريب نظرية الأمر بين الأمرين، بالأخصّ وأنّه جاء في أكثر من موضع من دروسه وكتبه وتقريراته أو ما يشابهه.

يشير بدءاً إلى أنّ الفعل الصادر من العبد خارجاً على ثلاثة أصناف. ثمّ يستعرضها مع المثال والتشبيه، كما يلي:

الأوّل: ما يصدر منه بغير اختياره وإرادته، كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد فاقد القدرة والاختيار على تحريك يده، ثمّ ربط المولى بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً، وفرضنا أنّ في جنبه شخصاً راقداً، وهو يعلم أنّ السيف المشدود بيده سيقع عليه فيهلكه حتماً. من الطبيعي أنّ هذا الفعل خارج عن اختياره ولا يستند إليه، ومن ثمّ لا يراه العقلاء مسؤولاً عن هذا الحادث ولا يتوجّه إليه الذمّ واللوم أصلاً، بل المسؤول عنه هو من ربط يده بالسيف وإليه يتوجّه اللوم والذمّ. هذا واقع نظرية الجبر وحقيقتها.

الثاني: ما يصدر منه باختياره واستقلاله من دون حاجة إلى غيره أصلاً، كما إذا افترضنا أنّ المولى أعطى سيفاً قاطعاً بيد شخص حرّ قد ملك تنفيذ إرادته وتحريك يده، فعندئذ إذا صدر منه قتل في الخارج فهو يستند إليه دون المعطي، وإن كان المعطي يعلم أنّ إعطاءه السيف ينتهي به إلى القتل، كما أنّه يستطيع أن يأخذ منه السيف متى شاء، بيدَ أنّ ذلك لا يصحّح استناد الفعل إليه، لأنّ الاستناد يدور مدار دخل شخص في وجوده خارجاً، والمفروض أنّه لا مؤثّر في وجوده ما عدا تحريك يده وقد كان مستقلاًّ فيه. هذا واقع نظرية التفويض وحقيقتها.

الثالث: ما يصدر منه باختياره واستعمال قدرته رغم أنّه فقير بذاته بحاجة في كلّ آن إلى غيره، بحيث لو انقطع منه مدد الغير في آنٍ انقطع الفعل فيه حتماً، وذلك كما لو افترضنا أنّ للمولى عبداً مشلولاً غير قادر على الحركة فربط المولى بجسمه تيّاراً كهربائياً ليبعث في عضلاته قوّة ونشاطاً نحو العمل، وليصبح بذلك قادراً على تحريكها، وأخذ المولى رأس التيّار الكهربائي بيده، وهو الساعي لإيصال القوّة في كلّ آن إلى جسم عبده بحيث لو رفع اليد في آن عن السلك الكهربائي انقطعت القوّة عن جسمه وذهب باختياره وقتل شخصاً، والمولى يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كلّ منهما. أمّا العبد فحيث إنّه صار متمكّناً من إيجاد الفعل وعدمه بعد أن أوصل المولى القوّة إليه وأوجد القدرة في عضلاته وهو قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأمّا إلى المولى فحيث إنّه كان معطي القوّة والقدرة له حتّى حال الفعل والاشتغال

بالقتل، مع أنّه متمكّن من قطع القوّة عنه في كلّ آن شاء ذلك وأراد. وهذا هو واقع نظرية الأمر بين الأمرين وحقيقتها[١].

أمّا السيِّد الصدر (استشهد: ١٤٠٠هـ) فقد أوضح النظرية ببيان وجيز أشفعه بتطبيق على حركة الإنسان، حين قال: «أن يكون لكلّ من الإنسان والله تعالى نصيب في الفاعلية، بمعنى كونهما فاعلين طوليّين، أي أنّ الإنسان هو الفاعل المباشر للفعل بما أوتي من قدرة وسلطان وعضلات وتمام القوى التي استطاع بها أن يحرِّك لسانه ويديه ورجليه، والله هو الفاعل غير المباشر من باب أنّ هذه القوى مخلوقة حدوثاً وبقاءً له تعالى، ومفاضة آناً فآناً ومعطاة من قِبل الله. وهذا أحد الوجوه التي فسّر بها الأمر بين الأمرين»[٢].

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، محمّد إسحاق الفيّاض، ج٢، ص٨٧ ـ ٨٩ مع تغيير طفيف في بعض الكلمات؛ أجود التقريرات، ج١، ص٩٠. وهذا الكتاب هو دورة أُصولية لدروس الشيخ النائيني قام السيّد الخوئي بتقريرها. أيضاً: **البيان في تفسير القرآن**، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، طبعة ١٣٩٤هـ، ص١٠٢ حيث ذكره ببيان آخر وعلى نحو أوجز.

(٢) **بحوث في علم الأصول (٢)**، مباحث الدليل اللفظي، ج٢، ص٢٩.

الفصل الثالث

تفسير نظرية الأمر بين الأمرين

- القراءة الأولى
- القراءة الثانية
- مثال عرفي
- مثال آخر وتحليل
- المعرفة بين منهجين
- عودة لنصّ الشيرازي
- خلاصة الكتاب

تفسير نظرية الأمر بين الأمرين

تعكس البيانات النظرية والأمثلة التي تساق حول الأمر بين الأمرين اختلافاً ملحوظاً في فهم المقولة وتحديد المقصود منها، يعود إلى طبيعة المرتكزات التي ينتهي إليها صاحب الرأي، لاسيّما موقفه الذي يتبنّاه من مسألة حاجة الممكن إلى العلّة وعلّة احتياجه إليها.

بهذا الصدد يمكن أن نفرز قراءتين تستند كلّ واحدة منهما إلى نظرية في التفسير تتباعد عن الأخرى، هما:

١. القراءة الأولى

وهي التي يمكن أن تستمدّ من خلال مثال السيّد الخوئي وبيان السيّد الصدر قدّس سرّهما تفيد أنّ الإنسان مخلوق لله سبحانه بكلّ ما يملك من قوّة وسلطنة وإرادة واختيار وقدرة واستعمال لهذه القدرة، وهو بحاجة إلى إفاضة الله حدوثاً وبقاءً، بيدَ أنّه هو الذي يباشر الفعل بإرادته واختياره وقدرته من دون أن يجبره الله سبحانه عليه. على هذا تصير للفعل نسبتان؛ الأولى: إلى الإنسان بوصفه الذي يباشر الفعل، والثانية: إلى الله سبحانه باعتباره المعطي للقوّة والقدرة حدوثاً وبقاءً.

بهذا اللحاظ تختلف هذه النظرية عمّا ذهب إليه المعتزلة من أنّ الإنسان

محتاج إلى الله سبحانه حدوثاً لا بقاءً، كما أنّها تختلف عن الأشاعرة في نسبة الفعل إلى الله مباشرة وسلب الإنسان عن مسؤوليّة فعله.

وفق هذا التصوير للأمر بين الأمرين يصير الإنسان فاعلاً قريباً، والله سبحانه فاعلاً بعيداً. هذه القراءة هي البارزة بين صفوف علماء الإمامية في القديم والحديث، وإليها تشير المصادر المختصّة في دراسة المسألة من دون أن تنفي وجود قراءة أخرى ترتكز إلى أساس نظري هو غير الأساس الذي يقوم عليها هذا التفسير.

على سبيل المثال ينسب إلى المحقّق الطوسي (٥٩٧ـ٦٧٢هـ) هذه الطريقة من التنظير حيث ذكر أنّ الله سبحانه يوجد القدرة والإرادة في العبد، ثمّ هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور، فالله سبحانه فاعل بعيد، والعبد فاعل قريب في هذه الطريقة[1].

هناك نصّ طويل يعكس هذه القراءة مع مرتكزاتها النظرية يعود إلى صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) يتضمّن بعض اللفتات الأخرى في إضاءة هذا المعنى للأمر بين الأمرين بالإضافة إلى تشبيهات عرضية. فبعد أن استعرض الشيرازي عدداً من الآراء وصل للقول: «وذهبت طائفة أخرى وهم الحكماء وخواصّ أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم إلى أنّ الأشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلّا بعد وجود الآخر كالعَرَض الذي لا يمكن وجوده إلّا بعد

(١) **شرح رسالة مسألة العلم، عن الحكمة المتعالية**، ج٦، هامش ص٣٧١، تعليقة للشيخ هادي السبزواري.

وجود الجوهر. فقدرته على غاية الكمال، يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الإمكانات، فبعضها صادرة عنه بلا سبب، وبعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلّا بعد سبق أمور هي أسباب وجوده وهو مسبِّب الأسباب من غير سبب (أي فاعل بعيد).

وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية، وكيف يتوهّم النقصان والاحتياج مع أنّ السبب المتوسّط أيضاً صادر عنه، فالله سبحانه غير محتاج في إيجاد شيء من الأشياء إلى أحد غيره. وقالوا: لا ريب في وجود موجود على أكمل وجه في الخير والجود، ولا في أنّ صدور الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام. فالصادر عنه إمّا خير محض كالملائكة ومن ضاهاها، وإمّا أن يكون الخير فيه غالباً على الشرّ كغيرهم من الجنّ والإنس. فيكون الخيرات داخلة في قدرة الله بالأصالة، والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع. ومن هنا قيل: إنّ الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها، على قياس من لسعت الحيّة إصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع إصبعه، فإنّه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعية إرادة السلامة، ولولاها لم يرد القطع أصلاً، فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به إشارة إلى الفرق الدقيق.

وأنت تعلم أنّ هذا المذهب أحسن من الأوّلين وأسلم من الآفات، وأصحّ عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف، فإنّه متوسّط بين

الجبر والتفويض وخير الأمور أوسطها»[١].

كما أشار الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ) إلى القراءة ذاتها في أكثر من موضع، منها «نهاية الحكمة» حيث كتب: «فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتّى الأفعال الاختيارية إلّا وهو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط»[٢] ومثال الأخير هو الفعل الإنساني.

أمّا في تعقيبه على الشيرازي في «الحكمة المتعالية» فقد أشار الطباطبائي إلى وجود قراءتين لنظرية الأمر بين الأمرين أو مذهبين بحسب تعبيره ذكر أنّهما غير متدافعين، وقد أوضح المذهب الأوّل والمرتكز النظري الذي يقوم عليه، بقوله: «إنّ في المذهب السابق سلوكاً من طريق الكثرة في الوحدة، وفيه سلوك من طريق الوحدة في الكثرة. فعلى الأوّل، للفعل استناد إلى فاعله القريب وإلى فاعل فاعله بواسطته ومن طريقه، والانتساب طوليّ لا عرْضيّ، فلا تُبطل إحدى النسبتين الأخرى، ولا يلزم الجبر الباطل، لانّ العلّة الاولى إنّما تريد صدور الفعل الاختياري عن اختيار فاعله المختار، فلا يقع إلّا اختياراً، ولا يريد الفعل في نفسه ومن غير وسطه حتى يبطل به اختيار فاعله وتسقط إرادته»[٣]. على هذا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦، ص٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٠١.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**: ج٦، هامش رقم (٢) للسيّد الطباطبائي، ص٣٧٢.

الأساس تصحّ النسبتان معاً، حيث يسند الفعل إلى الإنسان باعتبار أنّه فاعل مباشر، كما يسند إلى الله سبحانه باعتبار أنّه فاعل تسبيبيّ وفاعل الفاعل، من غير أن تُبطل إحدى النسبتين الأخرى.

لا يعنينا مناقشة هذه القراءة والأساس النظري الذي تقوم عليه في توصيف الأمر بين الأمرين لاسيما وأنّها غير متدافعة مع التي ستليها[١]، وإن كان هناك افتراق في الأساس النظري بينهما. لكن من الحريّ أن نعرف أنّ الإذعان إلى هذا التصوير لنظرية الأمر بين الأمرين يقوم على أساس الإيمان بالمرتكزات التي قدّمتها الحكمة المشائية لمسألة الوجود الإمكاني. فهناك افتراق بين المدرستين المشائية والحكمة المتعالية بشأن الوجود. فالذي ذهبت إليه الفلسفة المشائية أنّ الوجود الإمكاني وجود في نفسه وإن كان قائماً بغيره، وهو الله سبحانه، وذلك على خلاف ما ذهبت إليه الحكمة المتعالية من أنّ الوجود الإمكاني وجود في غيره، ولا يعدو أن يكون معنىً تعلّقياً، أي وجوداً قائماً في غيره.

إذن فهذا التفسير لنظرية الأمر بين الأمرين ينسجم مع أصول الفلسفة المشائية ومرتكزاتها بالأخصّ في مسألة الوجود الإمكاني وطبيعة الفهم الذي تقدّمه على هذا الصعيد. أمّا من يؤمن بأصول فلسفة الحكمة المتعالية ومرتكزاتها فلا يسعه إلّا أن يتخطّى هذا التفسير إلى تفسير آخر، هو الذي تعكسه القراءة الثانية.

---

(١) هذا ما ذهب إليه الطباطبائي في تقويم القراءتين. ينظر: المصدر السابق، هامش ص٣٧٢.

هناك ملاحظة تستحقّ الذكر فيما يتعلّق بطبيعة التفسير الذي يتبنّاه كلّ من السيّد الصدر والسيّد الخوئي، فبينما تكشف نصوصهما عن التزام بأصول مدرسة الحكمة المتعالية ومرتكزاتها على صعيد الوجود الإمكاني، تراهما في نظرية التفسير ينأيان عنها، فيظهر عدم الانسجام واضحاً بين الأساس النظري أو المنطلق المعرفي في المسألة وبين التعليل أو نظرية التفسير المتبنّاة.

على سبيل المثال يتّضح من نصوص السيّد الشهيد الصدر ـ على الأقلّ في كتاب «فلسفتنا» ـ إيمانه بنظرية صدر الدين الشيرازي ونسبته النظرية إليه مباشرة، فعندما يدرس حاجة الأشياء إلى علّة[١]، يشير إلى أربع نظريات، ثمّ يبدي ميله، بل تبنّيه لنظرية الشيرازي في الإمكان الوجودي أو الفقري القائمة على أساس أصالة الوجود، حيث يقول: «ونظرية الإمكان الوجودي، هي للفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي، وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلّية نفسه، وخرج من تحليله ظافراً بالسرّ»[٢].

ثمّ ينعطف بعد بيان، ليقول مجدّداً: «وهكذا نعرف أنّ السرّ في احتياج هذه الحقائق الخارجية التي نعاصرها إلى سبب، ليس هو حدوثها، ولا إمكان ماهيّتها، بل السرّ كامن في كنهها الوجودي وصميم كيانها؛ فإنّ حقيقتها الخارجية عين التعلّق والارتباط، والتعلّق

---

(١) **فلسفتنا**، مصدر سابق: الطبعة العاشرة، ١٤٠١هـ، ص٣١٥ فما بعد.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١٩ (هذا النصّ والنصوص الآتية من الطبعة العاشرة).

أو الارتباط لا يمكن أن يستغني عن شيء يتعلّق به ويرتبط»[١].

الحقيقة لا يقف الموقف الفكري للسيّد الصدر عند هذه التخوم بل يتعدّاها إلى ما هو أبعد، فعندما يشير إلى اختلاف الفلسفتين المشائية والمتعالية حول الإمكان، تراه لا يخفي انحيازه إلى الحكمة المتعالية وتصحيح موقفها في الإمكان الوجودي، حين يقول: «فسوف نقتصر على نظرية الإمكان الوجودي في مسألتنا، نظراً إلى ارتكازها على الرأي القائل بأصالة الوجود، أي الرأي الصحيح في الاختلاف الفلسفي الأعمق الذي أشرنا إليه»[٢].

مع السيّد الخوئي لا يختلف الأمر في شيء وهو يصرّح تبنّيه التامّ للموقف الصدرائي من المسألة في مواضع متعدّدة، عند حديثه عن حاجة الممكن إلى علّة، يقول في أحدها: «فالصحيح إذن هو نظرية ثانية، وهي أنّ منشأ حاجة الأشياء إلى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتيّاً، هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي»[٣] وهذه هي نظرية الشيرازي.

كذلك ما ذكره في موضع آخر بقوله: «إنّ سرّ حاجة الممكن إلى المبدأ كامن في صميم ذاته ووجوده... يعني أنّها عين الربط والخضوع، لا أنّه شيء له الربط والخضوع»[٤]. كما يقول في موضع آخر وهو يبيّن

---

(١) المصدر السابق، ص٣٢٢.

(٢) **فلسفتنا**، مصدر سابق: ص٣١٩.

(٣) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٨٠.

(٤) المصدر السابق، ص٨٧.

رؤيته لنظرية الأمر بين الأمرين: «إنّ الأشياء الخارجية بكافّة أشكالها أشياء تعلّقية وارتباطية، وإنّها عين التعلّق والارتباط، وهو مقوّم لكيانها ووجودها... فلو انقطعت الإفاضة عليها في آنٍ ماتت تلك الأشياء فيه حتماً وانعدمت»[(١)].

بناءً على هذا المرتكز النظري الذي يذهب إلى أنّ الوجود الإمكاني وجود تعلّقيّ هو عين الربط ـ بمعنى أنّ وجوده في غيره لا أنّه وجود في نفسه ـ لا يتّسق التصوير السابق لنظرية الأمر بين الأمرين؛ إذ هناك عدم انسجام بين الأساس النظري والمعنى المنتزع أو نظرية التفسير. أجل، ليس هناك مشكلة تواجهها هذه القراءة إذا ما أخذنا بالتفسير الفلسفي المشائي للوجود الإمكاني والأساس النظري الذي يبني فهمه عليه.

إذن نخلص إلى نتيجة تفيد أنّ الأساس النظري المتمثِّل بطبيعة الفهم الذي تقدّمه الفلسفة المشائية للوجود الإمكاني يفرز قراءته الخاصّة لنظرية الأمر بين الأمرين، هذه القراءة التي تختلف عن قراءة أخرى تضطلع بها فلسفة الحكمة المتعالية، تبعاً لاختلاف الأساس النظري ذاته متمثِّلاً بفهم آخر تقدّمه الحكمة المتعالية للوجود الإمكاني. على أن يلحظ أنّ هناك ضرباً من عدم الانسجام عند السيّد الخوئي بين الأساس المعرفي وبين النتيجة والتصوير الذي قدّمه للأمر بين الأمرين، فبينما نحا في البُعد المعرفي منحىً يقوم على أساس الحكمة المتعالية عاد في النتيجة المستخلصة (أو البُعد الآيديولوجي) ليلتزم موقف الفلسفة المشّائية.

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٩٠، ٩١.

هذه الملاحظة تمتدّ لتشمل السيّد الصدر إذا كان الملاك في موقفه المعرفي هو ما ذكره في كتاب «فلسفتنا».

٢. القراءة الثانية

تخطّت مدرسة الحكمة المتعالية القراءة التي تقوم على أساس الفلسفة المشائية، لتقدّم نظرية أخرى للتفسير تقوم على فهمها الخاصّ للوجود الإمكاني. فلو عدنا إلى صدر الدين الشيرازي نراه بعد أن تعرّض للقراءة الأولى أو المذهب الأوّل بحسب تعبيره الذي تبنّاه الحكماء وخواصّ الإمامية كما ذكر، وختم تقييمه له بالقول: «إنّ هذا المذهب أحسن من الأوّلين (الجبري والتفويضي) وأسلم من الآفات، وأصحّ عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف، فإنّه متوسّط بين الجبر والتفويض وخير الأمور أوسطها»[١] عاد ليقول: «وذهب طائفة أخرى ـ وهم الراسخون في العلم وهم أهل الله خاصّة ـ إلى أنّ الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والأفعال وترتّبها في القرب والبُعد من الحقّ الأوّل والذات الأحدية، يجمعها حقيقة واحدة إلهيّة جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها، لا بمعنى أنّ المركّب من المجموع شيء واحد هو الحقّ سبحانه ـ حاشا الجناب الإلهي عن وصمة الكثرة والتركيب ـ بل بمعنى أنّ تلك الحقيقة الإلهية مع أنّها في غاية البساطة

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، ج٦، ص٣٧٢. وقد عقّب السيّد الطباطبائي في هامش له بالصفحة ذاتها إلى أنّ هذين المذهبين أو القراءتين غير متدافعتين.

والأحدية ينفذ نوره في أقطار السماوات والأرض، ولا ذرّة من ذرّات الأكوان الوجودية إلّا ونور الأنوار محيط بها قاهر عليها، وهو قائم على كلّ نفس بما كسبت، وهو مع كلّ شيء لا بمقارنة وغير كلّ شيء لا بمزايلة[١] ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾ (الزخرف: ٨٤). وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف ممّا وجدوه وحصّلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم، وهو ممّا أقمنا عليه البرهان مطابقاً للكشف والوجدان»[٢].

بعد هذه المقدّمة التي لا يهمّنا فيه ما ذكره من أنّ بعضهم أحرزها بالكشف والشهود بعد العبادة والتزكية، بل يهمّنا طبيعة البرهان الذي يقيمه دليلاً على صحّة الدعوى، لأنّ ما يصل إليه الإنسان بالكشف والشهود يعدّ شأناً ذاتياً لا حجّية له ولا إلزام على الآخرين إلّا بقدر ما يصحّحه البرهان ويقوّمه الدليل؛ بعد ذلك كلّه ينتقل الشيرازي إلى تقديم تفسيره للأمر بين الأمرين على أساس أصول مدرسة الحكمة المتعالية ومرتكزات العرفان النظري في هذا الخطّ. يقول: «كما أنّه ليس في الوجود شأن إلّا وهو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل إلّا وهو فعله، لا بمعنى أنّ فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه، بل بمعنى أنّ فعل زيد مع أنّه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة، فلا حكم إلّا

---

(١) إشارة إلى مضمون كلام للإمام أمير المؤمنين عليه السلام يقول فيه: «**مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لاَ بِمُقَارَنَة، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لاَ بِمُزَايَلة**» (**نهج البلاغة**، الخطبة الأولى).

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**: ج٦، ص٣٧٢ ـ ٣٧٣.

لله، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم، يعني كلّ حول فهو حوله، وكلّ قوّة فهي قوّته، فهو مع غاية عظمته وعلوّه ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها، كما أنّه مع غاية تجرّده وتقدّسه لا يخلو منه أرض ولا سماء، كما في قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ**﴾ (الحديد: ٤).

فإذا تحقّق هذا المقام ظهر أنّ نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح ـ كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواسّ وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها ـ من الوجه الذي بعينه يُنسب إليه. فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقّق في الواقع، منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز ـ وهو مع ذلك شأن من شؤون الحقّ الأوّل ـ فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوب إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب. فالإنسان فاعل لما يصدر عنه، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحقّ، على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالأجسام والأرجاس والأنجاس»[1].

ما يريده الشيرازي من هذا النصّ هو أنّ للفعل نسبتين حقيقيّتين كلتاهما مباشرة، لا أنّ إحداهما مباشرة والأخرى بالتسبيب؛ وفاقاً لنظرية الفاعل القريب والفاعل البعيد التي عكستها القراءة الأولى. وفق هذا التصوير تغدو كلا النسبتين حقيقيّتين وقريبتين ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ**﴾ من دون واسطة. عند هذه النقطة يعقّب الطباطبائي على هذا التصوير الجديد للنظرية بقوله: «وعلى الثاني (المذهب الثاني بحسب

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص٣٧٣ ـ ٣٧٤.

التعبير الشيرازي) للفعل استناد إليه تعالى من غير واسطة، من جهة إحاطته به في مقامه، كما أنّ له استناداً إلى فاعله الممكن. ولا يلزم جبرٌ لأنّ إحاطته تعالى بكلّ شيء إحاطة بما هو عليه، والفعل الاختياري في نفسه اختياريّ، فهو المحاط المنسوب إليه تعالى وإلى العبد»[1].

هكذا تفترق هذه القراءة عن التي سبقتها بأنّها تسند الفعل إلى الله سبحانه مباشرة وحقيقة كما تسنده إلى فاعله الإنساني، لكن مع حفظ الجهة، حيث يكون لكلّ فعل جهتان: جهة وجود، وجهة ما يأخذه من عناوين الطاعة والمعصية، والقبح والحسن ونحو ذلك ممّا سلفت الإشارة إليه.

لو بحثنا عن الأساس النظري الذي ترتكز إليه هذه القراءة لرأيناه يكمن في طبيعة الفهم الذي تقدّمه مدرسة الحكمة المتعالية إلى العلاقة ما بين العلّة والمعلول، حيث ذهب هذا الاتّجاه الفلسفي إلى أنّ المعلول هو عين الربط والحاجة إلى الله سبحانه. هذا الأساس يبدو واضحاً فيما كتبه الطباطبائي بهذا الشأن، وهو يقول: «من طريق آخر: قد تبيّن في مباحث العلّة والمعلول أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلّة وجود رابط غير مستقلّ متقوّم بوجود العلّة، فالوجودات الإمكانية كائنة ما كانت روابط بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات، غير مستقلّة منه، محاطة له، بمعنى ما ليس بخارج. فما في الوجود إلّا ذات واحدة مستقلّة به تتقوّم هذه الروابط وتستقلّ. فالذوات وما لها من الصفات والأفعال، أفعال

---

(١) المصدر السابق: ج٦، هامش ص٣٧٢.

له»[١].

يكشف هذا النصّ عن مسعىً لتأسيس قراءة جديدة للأمر بين الأمرين يقوم على أساس نظرية الإمكان الفقري والوجودي لصدر الدين الشيرازي، التي ترى في عالم الإمكان وجوداً في غيره لا وجوداً في نفسه ـ كما يذهب إلى ذلك الاتّجاه الفلسفي المشائي الذي تستند إليه القراءة الأولى ـ.

هكذا تغدو نسبة الفعل إلى الفاعل المباشر وإلى الله نسبة حقيقية. فالله سبحانه مقوّم لكلّ وجود في مرتبة ذلك الوجود ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ**﴾ (الحديد: ٤). فهذه المعيّة هي المعيّة القيّومية، أو هو سبحانه ـ كما قال الإمام أمير المؤمنين ـ: «**داخل في الأشياء لا بممازجة، وخارج عنها لا بمزايلة**». وهذه البينونة هي كما يقول: «**بينونة صفة لا بينونة عزلة**». فإذن كما يسند الفعل إلى هذا الوجود الربطي يسند أيضاً إلى ذلك الوجود الاسمي القائم به هذا الوجود، لكن كلّ بحسبه، فالأوّل باعتبار أنّه قائم في غيره، والثاني باعتبار أنّه قائم بذاته. هذا المعنى يمكن أن نلمحه في كلام للإمام أمير المؤمنين عليه السلام عندما يصف عالم الإمكان أو الوجود الإمكاني بأنّه قائم في سواه و«**كلّ قائم في سواه معلول**».[٢]

على هذا يتبيّن أنّ الركن الوثيق لهذه القراءة للأمر بين الأمرين

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٠١.

(٢) **نهج البلاغة**، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيّدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبدة مفتي الديار المصرية سابقاً، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ـ لبنان: الخطبة: ١٨٦.

يتمثّل في أنّ الله سبحانه ليس فاعلاً بعيداً ـ كما كانت تذهب إليه القراءة الأولى ـ بل هو فاعل قريب ومباشر، لكن مرّة أخرى مع حفظ الجهة؛ حذر الوقوع في خطأ التصوّر بوحدة النسبة، بحيث يُظنّ أنّ كلّ ما ينسب إلى الإنسان من طاعة ومعصية، وشرب وأكل وغيرها من الأمور ينسب إلى الله أيضاً. كلاّ، وقد مرّ علينا تعبير الطباطبائي: «أقول: للأفعال جهتان، جهة ثبوت ووجود، وجهة الانتساب إلى الفاعل. وهذه الجهة الثانية هي التي تتّصف بها الأفعال بأنّها طاعة أو معصية، أو حسنة أو سيّئة»[(١)].

مثال عرفي

هناك مثال عرفيّ لتصوير نظرية الأمر بين الأمرين في ضوء هذه القراءة يبدو أنّ أوّل من ساقه هو الشيخ المفيد (٣٣٦ـ٤١٣هـ)[(٢)]، ثمّ عاد السيّد الطباطبائي إلى ذكره، وهو يقول: «فَمَثَلُ هذا مثل المولى من الموالي العرفية يختار عبداً من عبيده ويزوّجه إحدى فتياته ثمّ يقطع له قطيعة ويخصّه بدار وأثاث وغير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حين محدود وأجل مسمّى، فإن قلنا إنّ المولى وإن أعطى لعبده ما أعطى، وملّكه ما ملك فإنّه لا يملك، وأين العبد من الملك! كان ذلك قول

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص١٠١.

(٢) يقول الشيخ جعفر سبحاني عن نسبة هذا المثل: «ما ذكره معلّم الأُمّة الشيخ المفيد على ما حكاه عنه العلاّمة الطباطبائي في محاضراته، ولم أقف عليه في كتب الشيخ المفيد» ثمّ يسوق المثال بعينه. ينظر: **الإلهيات**: ج١، ص٦٢٩.

المجبرة. وإن قلنا إنّ للمولى بإعطائه المال لعبده وتمليكه جعله مالكاً وانعزل عن المالكية، وكان المالك هو العبد، كان ذلك قول المعتزلة... ولو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين وقلنا إنّ المولى مقامه في المولوية وللعبد مقامه في الرقّية، وأنّ العبد إنّما يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في عين أنّ العبد مالك، فهنا ملك على ملك، كان ذلك القول الحقّ الذي رآه أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وقام عليه البرهان»[1].

يعني بقوله: «ملك في ملك» أنّ الله هو المالك، والعبد مالك لما ملّكه الله مع حفظ مالكيّته التكوينيّة وإذنه. وربّما يكون هذا المعنى هو المستفاد من كلام الإمام أمير المؤمنين في توضيحه معنى الاستطاعة حينما سأله عنها عباية بن ربعي الأسدي، فعلّمه عليه السلام: «**تقول: إنّك تملكها بالله الذي يملكها من دونك... فهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك**»[2] وغير ذلك ممّا مرّ معنا من نصوص روائية في هذا المعنى.

مثال آخر وتحليل

يضرب صدر الدين الشيرازي مثالاً لتبيين القراءة الثانية في ضوء فعل النفس وقواها. لكن قبل أن نأتي على ذكر نصوصه على هذا الصعيد يتعيّن بيان مقدّمة في طبيعة فهم قوى النفس وعلاقة النفس بما يصدر عنها. إنّ في الإنسان نفساً إنسانية هي التي تعرف بـ«النفس الناطقة»، كما توجد مجموعة من القوى كالقوّة الباصرة والسامعة

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١، ص١٠٠.

(٢) **تحف العقول**، مصدر سابق: ص٢١٣.

والذائقة والشامّة، والقوى الظاهرة والباطنة. من جهة أخرى، لهذه القوى مجموعة من الأدوات كالعين والأذن والأنف واللسان. فهذه أدوات لتلك القوى التي هي قوى النفس ووسائل لها، ثمّ تأتي النفس من وراء هذه القوى.

السؤال: عندما تقوم قوّة من هذه القوى كالقوّة الباصرة بفعل الإبصار من خلال العين، فهل يسند هذا الفعل إلى النفس أيضاً على وجه الحقيقة؟ هناك تصوّران في الجواب، هما:

الأوّل: أنّ النفس فاعل بعيد، والقوّة فاعل قريب.

الثاني: أنّ هذا الفعل كما يُسند إلى هذه القوّة حقيقة وبلا أدنى شائبة مجاز، كذلك يُسند إلى النفس حقيقة.

يقوم الجواب الثاني على تصوّر في مباحث النفس الفلسفي قام صدر الدين الشيرازي بدراستها وتحليلها، لينتهي إلى أنّ فعل القوى هو فعل النفس، أو كما يعبّر صاحب المنظومة:

النفس في وحدتها كلّ القوى وفعلها في فعله قد انطوى

فإذا ما رأت القوّة الباصرة بواسطة العين فالنفس هي التي رأت. يعين على هذا الاتّجاه الاستعمال اللغوي إذ يقول الإنسان: «رأت عيني» وهي نسبة حقيقيّة لا يشوبها مجاز، كما يقول: «رأيت» وهذه أيضاً نسبة حقيقيّة لا مجاز فيها. كما يقول: «كتبتُ بيدي» و«كتبت» حيث الاستعمالان صحيحان والنسبة فيهما نسبة حقيقيّة.

بعد هذه المقدّمة نعود إلى الشيرازي الذي يقول بعد أن كان قدّم

نظريته لفهم الأمر بين الأمرين: «معرفة النفس وقواها أشدّ معين على فهم هذا المطلب. فإنّ فعل الحواسّ والقوى الحيوانية والطبيعية كلّها فعل النفس، كما هو التحقيق، مع أنّها فعل تلك القوى أيضاً بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد، كما يوجد في أفعال الفاعلين الصناعيين أنّه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه»[1]. يريد النصّ بقوله: «لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد» أن ينفي التصوّر الذي قد يظنّ أنّ نصف الفعل للنفس ونصفه للقوّة التي تبصر أو تسمع وما إلى ذلك.

على الغرار ذاته عندما نذكر نظرية الأمر بين الأمرين في تحديد الموقف من الفعل الإنساني، فلا ينبغي أن يتبادر إلى الذهن ـ خطأً ـ بأنّ ذلك يكون على نحو الشركة بين الله والإنسان بحيث يسند نصف الفعل لله ونصفه الآخر للعبد، كلاّ بل كلّه لله وكلّه للإنسان، لكن مع حفظ الجهة بين الوجود الغني والوجود الفقير، أو الوجود الاسمي القائم بذاته والمعنى الحرفي القائم بغيره.

لقد أطلق الشيرازي على هذه النظرية في تفسير الأمر بين الأمرين وصف المذهب الرابع، بعد أن مرّ على مذهب الأشاعرة، ثمّ المعتزلة، ثمّ مذهب المشهور بين الإمامية، وقد قال في وصفه: «لا شبهة في أنّ المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة، لو تيسّر الوصول إليه لأحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الأتمّ، وبه يندفع جميع الشبه الواردة على

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق: ج٦، ص٣٧٥.

خلق الأعمال، وبه يتحقّق معنى ما ورد من كلام إمام الموحِّدين عليه السلام: **لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين،** إذ ليس المراد منه أنّ في فعل العبد تركيباً من الجبر والتفويض»[١].

المعرفة بين منهجين

بعد أن ينتهي الشيرازي من استعراض ما أطلق عليه بالمذاهب الأربعة، يقول: «فهذا ما عندي من مسألة خلق الأعمال التي اضطربت فيها أفهام الرجال»[٢]. ثمّ يعود بعدئذ للحثّ على معرفة النفس كطريق لمعرفة الله وما يرتبط بالتوحيد من بحوث، بما فيها الموقف من الأفعال[٣].

في الحقيقة لا تقتصر الدعوة إلى معرفة النفس كسبيل إلى معرفة الخالق على الشيرازي وحده، بل هي تبرز كمنهجية في المعرفة بإزاء المنهجيّات الأخرى. وجذور هذا المنهج يعود إلى القرآن الكريم نفسه وإلى الروايات والأحاديث الواردة عن الرسول الأعظم وأئمّة أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين. وما دام الشيرازي قد أثار الحديث عن هذه النقطة بمناسبة بيان موقفه من الأفعال، فمن الحريّ بنا أن نستفيد من الفرصة ونتوفّر على إضاءات عامّة لمعنى هذا المنهج المعرفي.

لا ريب أنّ القرآن الكريم هو الذي وضع حجر الأساس لهذا النمط من المعرفة، في قوله سبحانه: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى**

(١) المصدر السابق: ص٣٧٥.

(٢) المصدر السابق: ص٣٧٧.

(٣) المصدر السابق: ج٦، ص٣٧٧ فقرة بعنوان: «تمثيل فيه تحصيل».

﴿يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ﴾ (فصّلت: ٥٣)، فالطريق الأنفسي في الآية هو سبيل إلى معرفة الله يأتي إلى جوار الطريق الآفاقي، وستكشف الأحاديث الشريفة تقدّم الطريق الأنفسي على الطريق الآفاقي. من الآيات الأخرى الدالّة على النهج ذاته قوله سبحانه: **﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾** (الذاريات: ٢٠ ـ ٢١).

أمّا في الحديث الشريف فهناك كثرة مستفيضة من النصوص الدالّة على منهج المعرفة النفسية وعلاقته بمعرفة الله فيما يفضي إليه من معرفة حقّة، هي بين المعرفتين أنفعهما. من ذلك النبوي المشهور عند الفريقين: «**من عرف نفسه عرف ربّه**» أو «**فقد عرف ربّه**». وفي «الغرر والدرر» روى الآمدي من كلمات الإمام أمير المؤمنين القصار عشرين حديثاً ونيّفاً في معرفة النفس، منها قوله عليه السلام: «**أعظم الحكمة معرفة الإنسان نفسه**»، وقوله: «**غاية المعرفة أن يعرف المرء نفسه**»، وقوله: «**من عرف نفسه عرف ربّه**» وقوله: «**عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربّه؟**»، وقوله: «**معرفة النفس أنفع المعارف**»، وقوله: «**المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين**»[(١)].

تستند المعرفة الآفاقية التي تنطلق من التعاطي مع الواقع الخارجي، إلى النظر الفكري، ومن ثمّ فهي حركة فكرية ترشد إلى تأليف الأقيسة

---

(١) توفّر السيّد الطباطبائي على رصد عدد وافر من هذه الأحاديث في موضعين من بحوثه، هما: **رسالة الولاية**، طبعة مؤسسة البعثة، طهران، ١٩٨١: ص٣٨ ـ ٣٩، و**الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٦، ص١٧٣ ـ ١٧٤ نقلهما عن: **الدرر والغرر** للآمدي.

واستعمال البرهان للتحقّق من صحّة النتائج التي تبلغها؛ لذلك فهي بحاجة إلى انتباه دائم وتركيز مستمرّ على مقدّماتها، كما أنّها عرضة للشبهات والاختلاف والزوال لأنّها علم حصولي. وفوق ذلك للمعرفة الفكرية مدىً محدّد ليس بمقدورها أن تتخطّاه، ولا تترتّب عليها بالضرورة آثار تربوية إصلاحية وتغييرية. فما أكثر من يعلم علماً دينيّاً وسلوكُه لا ينمّ عن الاستقامة والصلاح.

أمّا المعرفة الأنفسية التي تتّجه حركتها نحو الداخل فهي تتّسع لتشمل جميع بني الإنسان لأنّها في نفسها ليست من السنخ الذي يحتاج إلى تأليف الأقيسة وصفّ المقدّمات وممارسة الجهد البرهاني، بل يكفي فيها إحساس الإنسان بذاته وأنيّته، هذا الإحساس الذي لا يخلو منه إنسان على وجه البسيطة بغضّ النظر عن المستوى العلمي والوضع المدني والحضاري. أجل، قد لا ينمّي الإنسان هذا النمط من المعرفة أو يلهو عن التفكير في حقيقة نفسه، بيدَ أنّه مهما اندكّ بهموم الحياة فلا يخلو من ومضات تشعّ على هذا الطريق.

لهذا يلمس المتقصّي لأشواط التأريخ الإنساني أنّ الإنسانية مذ كانت كان طريق معرفة النفس بمجاهدتها وقطعها عمّا يصرفها عن الانشغال، وستبقى هذه السيرة ماضية أبد الدهر وإلى آخر يوم من حياة الإنسان على الأرض. ولمّا كانت المعرفة النفسية محفوفة بمشاقّ التهذيب والتزكية، فقد انصرف أكثر الناس عنها على الرغم من الرصيد الثرّ الذي تتمتّع به في ذات كلّ إنسان، وأضحت خياراً للقلّة.

ومع مشروعية الطريقين الآفاقي والأنفسي في معرفة الله سبحانه، إلّا أنّ من السهل أن نلحظ ترجيح النصوص للمعرفة الأنفسية بوصفها الطريق الأفضل والأكمل المؤدّي إلى الله. فالذي يشتغل على خطّ المعرفة النفسية بحيث تكون نفسه محور همّه، فإنّ هذا يدفعه دفعاً لإصلاح نفسه بحيث ينشط في تعديل أوصافها وفعالها، وعندما تكون النفس الإنسانية يقظة نظيفة، لا غرض للإنسان إلّا الانشغال بها عن غيرها، فإنّ هذه المعرفة تفضي به للتوجّه إلى ربّه والانقطاع إليه، فتحصل عنده معرفة دون واسطة، فيكون وكأنّه عرف الله بالله، لأنّ النفس آية من آيات الله وأقرب شيء إلى الإنسان، ومن ثمّ فهي طريق مفتوح إلى الله، والله سبحانه هو الغاية التي ينتهي إليها الطريق ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الـمُنْتَهَى﴾ (النجم: ٤٢).

ما يزيد من أهمّية هذا النهج في المعرفة هو تأكيد الهدي الإلهي لأهمّيته والحثّ عليه، فقد ركّزت عليه الأديان ونبوّات السماء جميعاً. وحسب الطباطبائي: «إنّ الأديان والمذاهب على اختلاف سننها وطرقها لا تروم إلّا الاشتغال بأمر النفس في الجملة»[١]، وقوله: «إنّ الوجهة الأخيرة لجميع أرباب الأديان والمذاهب والأعمال هو تهذيب النفس»[٢].

على أنّ هذا الطريق نفسه محفوف بمزالق ومخاطر، منها ما ذكره أحد روّاده، بقوله: «اعلم أنّ مَثَل هذا السائر الظاعن مثل مَن يسلك طريقاً

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٦، ص١٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٥.

قاصداً إلى غاية. فإنّما الواجب عليه أن لا ينسى المقصد، وأن يعرف من الطريق مقدار ما يعبر منه، وأن يحمل من الزاد قدر ما يحتاج إليه. فلو نسي مقصده آناً ما هام على وجهه حيران، وضلّ ضلالاً بعيداً.

ولو ألهاه الطريق ومشاهدته وما فيه، بطل السير، وحصل الوقوف. ولو زاد حمل الزاد، تعوّق السعي وفات المقصد»[١].

لا ريب أنّ من مزالق هذا الطريق تحويله إلى موضوع في منهج المعرفة الفكرية، ثمّ إغراقه بالاجتهادات والتنظيرات، حيث تبرز فيه الاختلافات ويغدو شأنه شأن أيّ معرفة نظرية أخرى، فيلهو الإنسان بالنظر عن العمل. وما أدلّ هذا القول في التعبير عن هذا المنزلق: «واعلم أنّ عرفان النفس بغية عملية لا يحصل تمام المعرفة بها إلّا من طريق السلوك العملي دون النظري. وأمّا علم النفس الذي دوّنه أرباب النظر من القدماء فليس يغني من ذلك شيئاً»[٢].

تبقى هناك مشكلات أخرى يصطدم بها منهج المعرفة النظرية الفكرية بشأن التوحيد، فمع أنّ المعرفة ممكنة في هذا المجال من وجه، إلّا أنّها محاطة بقيود كثيرة، ومحفوفة بمزالق خطيرة، تظافر النقل على الإشارة إليها، من ذلك ما جاء في جزء حديث عن الإمام الصادق عليه

---

(١) **رسالة الولاية**، السيّد محمد حسين الطباطبائي (ط.مؤسسة البعثة)، ص٥١.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٦، ص١٩٤. نحيل من يريد الاطّلاع على المزيد في هذا المعنى إلى بحث السيّد الطباطبائي في **رسالة الولاية** و**الميزان في تفسير القرآن**: ج٦ ص١٦٩ ـ ١٩٤.

السلام: «**ومن زعم أنّه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك، لأنّ الحجاب والصورة و المثال غيره، وإنّما هو واحد موحّد فكيف يوحّد من زعم أنّه يوحِّده بغيره. إنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنّما يعرف غيره**»[1].

غاية ما ينتهي إليه الكلام في المعرفة النفسية أنّها أتمّ من المعرفة الآفاقية وأنفع، وجوهر ما يراد من هذه المعرفة أن تنصرف النفس الإنسانية عن كلّ شيء وتتّجه إلى ربّها، حتّى إذا ما ساقها التوفيق إلى ذلك عن طريق السلوك العملي، فلن يحجبها عن الله حجاب، ولن تستتر عليه بستر، وهذا هو حقّ المعرفة الذي يمكن للإنسان أن يبلغه.

عودة لنصّ الشيرازي

بعد هذا الاستطراد الذي نرجو أن يكون فيه ما ينفع نعود إلى السياق. فقد تركنا صدر الدين الشيرازي وهو يحثّنا للعودة إلى كتاب النفس الإنسانية بعد أن استعرض المذاهب الأربعة في الأفعال الإنسانية، لنجد في تدبّرها بغيتنا في التدليل على صحّة المذهب الرابع الذي ينسب الأفعال إلى الله والإنسان معاً على النحو الذي مرّ، ووفاقاً للتمييز الآنف الذكر بين الاثنين.

فتحت عنوان «تمثيل فيه تحصيل» كتب الشيرازي ما نصّه: «فعليك أن تتدبّر في كتاب النفس وتتأمّل في الأفعال الصادرة عن قواها، حتّى

---

(١) **التوحيد**، مصدر سابق، باب صفات الذات وصفات الأفعال: ص١٤٣.

يظهر لك أنّ الأفعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحقّ، لا كما يقوله الجبري، ولا كما يقوله القدَري، ولا أيضاً كما يقول الفلسفي[1]، فانظر إلى أفعال المشاعر والقوى التي للنفس الإنسانية حيث خلقها الله تعالى مثالاً، ذاتاً وصفةً وفعلاً، لذاته وصفاته وأفعاله. واتلُ قوله تعالى: ﴿**وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ**﴾ (الذاريات: ٢١)، وقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»، فإنّ التحقيق عند النظر العميق أنّ فعل كلّ حاسّة وقوّة ـ من حيث هو فعل تلك القوّة ـ هو فعل النفس. فالإبصار مثلاً فعل الباصرة لأنّه إحضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها، وكذلك السماع فعل السمع لأنّه إحضار الهيئة المسموعة أو انفعال السمع بها، فلا يمكن شيء منهما إلّا بانفعال جسماني، وكلّ منهما فعل النفس بلا شكّ لأنّها السميعة البصيرة بالحقيقة، لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية: أنّ النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً أو نقّاشاً إلّا أنّ الاستخدام هاهنا طبيعيّ وهناك صناعيّ. وفي المشهور زيف وقصور، فإنّ مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرّده صانعاً لذلك الفعل، فمستخدم البنّاء لا يلزم أن يكون بنّاءً، وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتباً، فكذا مستخدم القوّة السامعة والباصرة لا يجب أن يكون سميعاً وبصيراً، مع أنّا نعلم إذا راجعنا إلى وجداننا أنّ نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر في كلّ إدراك جزئيّ وشعور حسّي، وهي بعينها المتحرّك بكلّ حركة حيوانية أو

---

(١) أي أنّه فاعل بالتسبيب على ما هو عليه موقف الفلسفة المشائية.

طبيعية منسوبة إلى قوانا سيّما القريبة من أفق عالم النفس.

وسنحقّق في مستأنف الكلام من مباحث النفس إن شاء الله العظيم في إيضاح القول بأنّ النفس بعينها في العين قوّة باصرة، وفي الأذن قوّة سامعة، وفي اليد قوّة باطشة، وفي الرجل قوّة ماشية، وهكذا الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء، فبها تبصر العين وتسمع الأذن، وتبطش اليد، وتمشي الرجل»[1].

هذا المعنى هو الذي صوّره السبزواري في منظومته الفلسفية بقوله:

النفس في وحدتها كلّ القوى وفعلها في فعله قد انطوى

يسجّل النصّ الصدرائي رفضه بوضوح لموقف الفلسفة المشائية فيما تذهب إليه من أنّ النفس لا ترى، بل تستعمل القوّة التي ترى، ولا تسمع بل تستخدم القوّة التي تسمع وهكذا، لأنّ لازم ذلك أن لا يصحّ نسبة السمع والبصر إليها، وهذا خلاف الوجدان.

لقد نسج على المنوال ذاته أغلب من جاء بعد صدر الدين الشيرازي خلال أربعة قرون ونصف، فمن المعاصرين يذكر السيّد الخوئي هذه النظرية ويعدّها من الواضحات، فيما يسجِّله من نقاط أثناء مناقشة الشيخ النائيني، حيث جاء في تقريرات دروسه الأصولية ما نصّه: «الأولى: أنّ النفس تتّحد مع كافّة قواها الباطنة والظاهرة. ولقد اشتهر في الألسنة أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، فبطبيعة الحال أنّ الأفعال

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق: ج٦، ص٣٧٧ ـ ٣٧٨.

التي تصدر من هذه القوى تصدر حقيقة منها، لغرض أنّها من شـؤونها ومن مراتب وجودها ومنقادة لها تمام الانقياد، فلا يصدر منهـا فعـل إلّا بأمرها». ثمّ يعقب على هذه النقطة بقوله: «أمّا النقطة الأولى فالأمر فيها كما ذكره قدّس سرّه لأنّ هذه القوى كلّها جنـود للـنفس وتعمـل بقيادتهـا، فالأفعال الصادرة منها في الحقيقة تصدر عن النفس. وهذا واضـح فـلا حاجة إلى مزيد بيان»[1].

يبدو أنّ الاتّجاه العام للخوئي هو التوافق مع أصول مدرسة الحكمة المتعالية ومرتكزاتها خلا بعض المواضع مثل مبحث الإرادة مثلاً. وما يكشف عنه هذا النصّ هو توافقه التامّ مع الشيرازي في هذه النقطة التي تمثّل أساساً تحتياً للقراءة الثانية. بيدَ أنّ المفارقة ـ كما أسلفنا ـ تبرز في تبنّي السيّد الخوئي للقراءة الأولى في الفعل الإنساني ممّا ينمّ عن تعارض بين الاساس المعرفي ونظرية التفسير، فبينما ينبغي أن يقوده موقفه المعرفي إلى القراءة الثانية، تراه قد مال إلى القراءة الأولى التي تستند معرفياً إلى الموقف الفلسفي المشائي.

هذه الملاحظة تنطبق بحذافيرها على موقف السيّد الصدر، إذا كان الأساس فيه هو ما تبنّاه معرفياً في «فلسفتنا» على التفصيل الذي مرّ آنفاً.

ما دمنا نمرّ على آراء المعاصرين فمن الحريّ أن نشير إلى أنّ الشيخ مصباح يزدي يستفيد في إيضاح هذا التصوير للعلاقة ما بين النفس وقواها من التوحيد الأفعالي، ويقارب بينهما في التشبيه تبعاً لصدر الدين

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٦٢، ٦٣.

الشيرازي الذي يسجّل في تقريبٍ أنّ النفس كلّ القوى، ما نصّه: «هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال»[1]. فالتوحيد الأفعالي ينطلق من مقولة «لا مؤثّر في الوجود إلّا الله» لكن على قراءة لا تسقط في المنحدر الأشعري الذي ألغى نظام الوسائط وقانون العلّية وتأثير العوامل الطبيعية، بل وحّد بين الاثنين فنسب الفعل إلى الله وإلى الفواعل الطبيعيّة والاختيارية مع حفظ الفارق في الجهة بين الاثنين. فكذلك النفس. فجميع الأفعال تُنسب إليها وتنسب إلى قواها العاملة أيضاً على التوضيح الذي مرّ[2].

هكذا تنتهي القراءة الثانية التي توحّد في نسبة الفعل إلى الله والإنسان، مع الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، لتنتهي بذلك نظرية التفسير بوجهيها أو بقراءتيها.

أمّا طبيعة العلاقة بين التفسيرين فيمكن أن نلمسها في تعقيب عليهما للطباطبائي. فبعد أن أثبت الإرادة وما يرتبط بنظرية الأمر بين الأمرين وفق الاتّجاه الأوّل الذي يغلب عند متكلّمي الإمامية والفلسفة المشائية ويذهب إلى أنّ الله فاعل بعيد، عاد ليعرض المبحث ذاته في ضوء الاتّجاه الثاني الذي تمثّله مدرسة الحكمة المتعالية وتذهب

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**: ج٨، الباب الخامس، الفصل الرابع.

(٢) ينظر: **شرح الجزء الثامن من الأسفار الأربعة**، دروس الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، تحقيق وتأليف محمد سعيدي مهر، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٩٦٦، ج١، ص٤٥٠، بالفارسية.

إلى أنّ الله سبحانه فاعل قريب؛ انتهى للقول: «ولا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً كما يفيده هذا البرهان (المستند إلى الحكمة المتعالية) وبين كونه فاعلاً بعيداً (المستند للفلسفة المشائية) كما يفيده البرهان السابق المبني على ترتّب العلل وكون علّة الشيء علّة لذلك الشيء، فإنّ لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسية لوجود ماهيات العلل والمعلولات، على ما يفيده النظر البدويّ، والقرب هو الذي يفيده النظر الدقيق»[(١)].

تبقى إشارة أخيرة، فإذا كان مألوفاً أن تنسب القراءة الثانية في تفسير الأمر بين الأمرين إلى الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) ومَنْ جاء بعده من أتباع مدرسته وآخرين فإنّ للشيخ جعفر سبحاني رأياً ذهب فيه إلى أنّ الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ) هو في طليعة من عرض هذه القراءة، حتّى أنّه يذكر بأنّ المثال العرفي الذي يسوقه الطباطبائي لتوضيحها قد أخذه من المفيد، على ما يذكر الطباطبائي نفسه في دروسه. يقول سبحاني بهذا الصدد وبعد أن ينتهي من عرض القراءة الأولى: «إنّ بعض المحقّقين من الإمامية وفي مقدّمتهم معلّم الأمّة الشيخ المفيد، وبعده صدر المتألّهين وتلاميذ نهجه يرون الموقف أدقّ من ذلك، ويعتقدون أنّ للفعل نسبة حقيقيّة إلى الله سبحانه، كما أنّ له نسبة حقيقيّة إلى العبد، ولا تبطِل إحدى النسبتين الأخرى»[(٢)].

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٣٠١.

(٢) **الإلهيّات**، مصدر سابق: ج١، ص٦٩٢.

الخلاصة

١. للتوحيد ثلاث مراتب هي التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي. وإذا كان البحث في التوحيدين الذاتي والصفاتي يعطي ثماره على صعيد بناء العقيدة التوحيدية للموحّد كما ينبغي، فإنّ نتائج البحث في الأفعالي أوثق صلة بالجانب السلوكي والعملي.

٢. المقصود بالتوحيد الأفعالي هو الإيمان بأنّ ما من فعل في الوجود طبيعيّ أو اختياريّ، علّة كان أو معلولاً، يصدر عن موجود مجرّد أو مادّي، شاعراً كان الفاعل أم لا؛ إلّا هو بإرادة الله سبحانه، حدوثاً وبقاءً. فكلّ شيء قائم به، وهو القيّوم المطلق، ولا حول ولا قوّة ولا تأثير إلّا به وبإذنه.

٣. عمد الكتاب إلى تغطية التوحيد الأفعالي من خلال عدد من القضايا والمقولات البارزة التي تدخل في قوامه أو تعدّ مرتبة من مراتبه، جاء في طليعتها التوحيد الخالقي وما اكتنف الموضوع من نظريات حول الفواعل الطبيعيّة والاختيارية.

٤. معنى توحيد الخالقية أنّ الله سبحانه هو الفاعل المستقلّ على الإطلاق، والقائم بذاته في إيجاده وعلّيته، وهو المؤثر بحقيقة معنى

الكلمة، لا مؤثّر في الوجود إلّا هو، ولا خالق سواه.

٥. تكتنف موضوع توحيد الخالقية إشكالية تنبع من المفارقة التي يحسّها الإنسان بين مقتضى إيمانه وما يمليه عليه هذا الضرب من التوحيد من أنّه لامؤثّر في الوجود حقيقة إلّا الله، وبين ما يلمسه بوجدانه ومن خلال الشواهد الحسّية من وجود تأثير وأسباب وعوامل تتحرّك في الطبيعة والوجود وعلى مستوى الإنسان نفسه، وحينئذ كيف يصار للتوفيق بين هذا التأثير، والتوحيد الخالقي الذي يعني نفي تأثير ما سوى الله جلّت قدرته؟

٦. انطلق البحث من صُلب الإشكالية السالفة ليتعاطى مع موضوعه عبر دائرتين مركزيّتين، هما: الفواعل الطبيعيّة والفواعل الاختيارية. فمكث مع المقولة الأولى عبر تيّارين أو مدرستين أو اتّجاهين رئيسيّين أفرزهما فكر المسلمين إزاء الفواعل في النطاق الوجودي، هما الاتّجاه الشعري، والاتّجاه الآخر الذي يضمّ في قاعدته الشيعة الاثني عشرية والمعتزلة على فرق بين الاثنين في طبيعة القراءة التي يقدّمها كلّ فريق منهما لمقولة التأثير.

٧. إذا أردنا تلخيص الموقف الأشعري بإيجاز شديد فإنّه ينكر مبدأ السببيّة ليبقى وفيّاً لإيمانه في نفي تأثير أيّ فاعل في الوجود غير الله سبحانه. فالأفعال الكونية عند الأشاعرة كلّها جائزة لا ترتيب لها ولا نظام، ولا علّية ولا معلولية ولا ملازمة بين الاثنين.

تمّ مناقشة هذه الرؤية من زاوية آثارها السلبية على منظومة الفكر

الإسلامي نفسه وفي الطليعة التوحيد، إذ إنّ نقض مبدأ السببيّة وتجميد العلاقة بين الدليل والمدلول يغلق الطريق لإثبات الصانع (جلّ وعلا) وإثبات النبوّة والكتاب، فلا تصل منظومة الفكر إلى إثبات التوحيد الخالقي حتّى بالصياغة الأشعرية ذاتها.

مشكلة الأشاعرة أنّهم تصوّروا بأنّ إثبات فاعلية شيء غير الله يتنافى مع الفاعلية الإلهية؛ نتيجةً لخلطهم بين العلل الطولية والعرضية.

٨. الشيعة الإمامية الاثنا عشرية والمعتزلة كلاهما يتّحدان في موقف مناهض للأشاعرة ويقفان على أرضية نظرية واحدة تؤمن بفاعلية الأسباب الطبيعيّة والوجودية، لكن يبقى بين الشيعة والمعتزلة بون شاسع. لقد التزم المعتزلة بقراءة معاكسة للاتّجاه الأشعري فسقطوا بالإشكالية الأشعرية ذاتها، لكن غاية ما هناك أنّهم انحازوا إلى الشقّ الثاني منها.

توضيح ذلك أنّ المعتزلة قدّموا نفي الفاعلية الإلهية ثمناً لإيمانهم بمبدأ السببيّة، تماماً كما ضحَّى الأشاعرة بمبدأ السببيّة ثمناً لإيمانهم باختصاص التأثير بالله وحده.

المطلوب مركّب نظريّ يجمع بين التأثير الإلهي ومبدأ السببية معاً، وهذا هو صلب الموقف الإمامي.

٩. أفرز الفكر الإسلامي ثلاثة اتّجاهات رئيسيّة في الفواعل الاختيارية وفي الطليعة الفعل الإنساني، توزّعت على ثلاث مدارس بارزة هي المدرسة الأشعرية والمدرسة الاعتزالية ومدرسة الشيعة الإمامية الإثني

عشرية.

اختارت المدرسة الأولى موقفاً يفيد بأنّ الأفعال التي تصدر من الإنسان هي فعل الله حقيقة، فأنكرت دور الإنسان وآمنت بالجبر، ولم تنفعها نظرية الكسب التي سعى بعض رموز المدرسة إلى التخفيف من خلالها من غلواء الجبر. من التبعات الخطيرة التي ترتّبت على المنحى الجبري وسلب الإنسان مسؤوليته عن فعله: إنكار العدل، وإنكار الحسن والقبح العقليّين، والإيمان بعدم قبح تكليف ما لا يطاق وغير ذلك.

أمّا المعتزلة فقد ذهبت إلى أنّ هذه الأفعال هي فعل الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال، وهذه نظرية التفويض في مقابل الجبر الأشعري.

الحقيقة أنّ المعتزلة اندفعوا إلى موقفهم التفويضي على خلفية حرصهم على حريم العدل الإلهي، ورغبة في تصحيح الثواب والعقاب على أساس استقلال الإنسان وحرّيته في فعله، ليكون الجزاء الإلهي عدلاً، بيدَ أنّ هذا الحرص على وصف الله بعدله أوقعهم في محذور كبير؛ ذلك أنّهم سلبوا الله سبحانه قدرته وسلطانه!

لاريب أنّ حالة الشدّ والاستقطاب العنيف بين الأشاعرة والمعتزلة، كانت تسهم في عملية تطرّف كلّ فريق وتخندقه فكرياً في موقف فكريّ مناقض بالكامل للفريق الآخر.

لقد توسّطت بين النظريتين ثالثة أنكرت الجبر والتفويض معاً وقالت فيما بينهما. وهذه هي نظرية «الأمر بين الأمرين» التي يتبنّاها

الشيعة الإمامية ويدافعون عنها تبعاً لأئمّة أهل البيت عليهم السلام ويعدّونها منسجمة مع توحيد الخالقية دون النظريتين الأوليين.

١٠. لقد خصّص البحث صفحات طويلة لمناقشة الاتّجاهين الجبري والتفويضي، ليستنتج أنّهما لا يصمدان أمام التمحيص العقلي والمناقشة النقلية قرآناً وسنّة. وبتهاويهما يسقط هذا الاستقطاب الذي مزّق الفكر الكلامي للمسلمين ودفع الأمّة إلى التخبّط وساهم في ضياعها وتخلّفها. وبتهاوي الاثنين انفتح الطريق أمام رؤية جديدة هي تلك التي تعبّر عن نفسها بمقولة الأمر بين الأمرين.

ليست مقولة الأمر بين الأمرين تلفيقاً ساذجاً بين الجبر والتفويض. كلاّ؛ ذلك أنّ الجبر والتفويض ليسا نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ولا ضدّين لا ثالث لهما، بحيث تنبغي الصيرورة داخل أحدهما بالضرورة، بل بينهما منزلة ثالثة ـ هي أوسع ممّا بين السماء والأرض، كما في الحديث الشريف ـ تنشد الإطاحة بذلك الاستقطاب الوهميّ وتفتح عقل الإنسان المسلم على آفاق رحيبة.

من هذا المنظور، قدّم أئمّة أهل البيت تفسيراً للفعل الإنساني حافظ على العدل والسلطنة معاً، فلم يضحِّ بالعدل من أجل إثبات السلطنة والملك والمشيئة، ولا فرّط بالسلطنة والمشيئة لأجل إثبات العدل.

١١. بالإضافة إلى التغطية النقلية المكثّفة التي التزم بها البحث في جميع فقراته، حيث جاءت النصوص الحديثيّة الكريمة وافية بالغرض؛ بالإضافة إلى ذلك سعى إلى تقديم عدد من المداخل النظرية ربّما كان

أبرزها هو التمييز بين التحليل الكلامي والفلسفي لمقولة الجبر والاختيار، حيث كان المنطلق في البحث الكلامي تمركزه حول فاعل الفعل الإنساني، في حين لم يلبث التحليل الفلسفي عند فاعل الفعل، بل تخطّى ذلك لتحديد الموقف من قضية الاختيار. فسواء كان الفعل صادراً عن الله أو عن الإنسان أو عنهما معاً، أفتراه يصدر اختياراً أم بلا اختيار؟

في ضوء هذا التمييز ذهب عدد من الرموز في طليعتهم السيّد الصدر من المعاصرين، إلى عدم كفاية البحث الكلامي لحسم النزاع في مسألة الجبر والاختيار، وأنّ من الضروري أن يتمّ الانتقال إلى البحث الفلسفي لاستكمال الرؤية وإتمام صياغتها.

١٢. من المداخل النظرية التي ساهم بها البحث التمييز في نظرية التفسير بين قراءتين لمقولة «الأمر بين الأمرين»؛ قراءة ترتكز إلى التفسير الفلسفي المشائي للوجود الإمكاني والأساس النظري الذي يبني فهمه عليه، وللعلاقة بين العلّة والمعلول، وقراءة أخرى تنطلق من مدرسة الحكمة المتعالية وطبيعة الفهم الذي تقدّمه للوجود الإمكاني وللعلاقة بين العلّة والمعلول وما يترتّب على ذلك من تصحيح نسبة الفعل إلى الله والإنسان.

في الوقت الذي يسجّل البحث صحّة القراءتين انطلاقاً من صحّة الأساسين المعرفيين اللذين ينهضان عليهما، لا يخفى تبنّيه للقراءة الثانية وأنّها أتمّ من الأولى وأكثر انسجاماً مع المضامين النصّية.

١٣. ممّا أشار إليه البحث طبيعة العلاقة بين نظريات المسلمين في هذا النمط من المقولات العقيدية وبين واقعهم الاجتماعي، انطلاقاً من التأثير القائم بين الفكر العقيدي والفكر الاجتماعي.

فبقدر ما يتعلّق الأمر بمقولة التقدّم والتخلّف بمعناهما المدني، لاشكّ أنّ الحالة التي تعيشها مجتمعات المسلمين من خلال الرؤية الأشعرية، في كيفيّة تعاملها مع الطبيعة من حولها وما تزخر به من إمكانات وطاقات، تركت آثاراً فظيعة على الواقع الحاضر. فالنظرية الجبرية ونسبة كلّ شيء إلى الله بالمعنى الأشعري، يجمّد الفعل الإنساني إزاء الطبيعة ويصدّ الإنسان عن المبادرة والاقتحام والإبداع.

على أنّ التبعات السلبية ستتضاعف على المسلمين أكثر حينما نضمّ إليها تلك الآثار الناشئة عن مقولة الفواعل الاختيارية وخاصّة الفعل الإنساني وتجاذبه بين القضاء والقدر بالمعنى العرفي الخاطئ، كما تحدثنا عنه تفصيلاً في كتابنا: القضاء والقدر وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني.

مصادر الكتاب

١. **الاحتجاج،** أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، تعليقات وملاحظات: السيّد محمّد باقر الخرسان، مطابع النعمان، النجف الاشرف، ١٣٨٦ـ١٩٦٦.

٢. **أسس التقدّم عند مفكّري الاسلام في العالم العربي الحديث:** د. فهمي جدعان، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت، ١٩٨١.

٣. **الإشارات والتنبيهات:** للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلاّمة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازي، الطبعة الثانية، قم ١٤٠٣هـ.

٤. **أصل العدل عند المعتزلة:** هاشم إبراهيم يوسف، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

٥. **أصول الكافي،** تأليف: ثقة الاسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨.

٦. **الأعمال الكاملة للإمام محمّد عبده:** دراسة وتحقيق د. محمّد عمارة،

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.

٧. **الإلهيات على هُدى الكتاب والسنّة والعقل**، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكّي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٩هـ.

٨. **الأمالي**، للشيخ الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ.

٩. **الإنسان والقضاء والقدر**: مرتضى مطهّري، ترجمة محمد علي التسخيري، ط٢، دار التبليغ الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢ ـ ١٩٨١.

١٠. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام**: الشيخ محمد باقر المجلسي، بيروت ١٩٨٣.

١١. **بحوث في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه، بقلم: السيّد محمود الهاشمي.

١٢. **بداية الحكمة**، للعلاّمة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس الزارعي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٩ هـ.

١٣. **بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية**: محاضرات السيّد محسن الخرّازي في شرح عقائد الإماميّة للشيخ محمد رضا المظفر، طبعة قم، ١٩٩٠.

١٤. **البيان في تفسير القرآن**، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، طبعة ١٣٩٤هـ.

١٥. **تاج العروس من جواهر القاموس**، السيّد محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مصطفى حجازي، دار الهداية، مصر، ١٣٠٦هـ.

١٦. **التبصير في الدين**، الأسفراييني.

١٧. **التحصيل**، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطّهري، منشورات جامعة طهران.

١٨. **تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله**: الشيخ الحسن بن علي بن شعبة الحراني (ت: ٣٨١ هـ)، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ .

١٩. **تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصل**: للإمام الفخر الرازي، بالإضافة إلى رسائل وفوائد كلامية، الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ)، إعداد عبدالله نوراني، طهران ١٩٨٠.

٢٠. **تهافت التهافت**، ابن رشد.

٢١. **التوحيد... بحوث في مراتبه ومعطياته**، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، جواد علي كسّار، دار الصادقين، ١٤٢١هـ.

٢٢. **التوحيد**: الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت.

٢٣. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، آية الله جوادي آملي، منشورات الزهراء، طهران، ١٤١٠هـ، بالفارسية.

٢٤. **الدرر والغرر**، للآمدي.

٢٥. **دروس في الحكمة المتعالية**: شرح كتاب بداية الحكمة، السيِّد كمال

الحيدري، دار الصادقين، ١٤٢٠هـ.
٢٦. **دلائل الصدق لنهج الحقّ**، تأليف الشيخ محمد حسن المظفّر، إعداد مركز الأبحاث العقائدية.
٢٧. **الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية:** محمّد حسين آل كاشف الغطاء النجفي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٠هـ.
٢٨. **رسالة الولاية:** السيّد محمد حسين الطباطبائي، طبعة مؤسسة البعثة، طهران، ١٩٨١.
٢٩. **السيطرة على المستقبل:** فرانسوا هيتمان، ترجمة كمال خوري، دمشق، ١٩٨١.
٣٠. **شرح الأصول الخمسة:** قاضي القضاة عبد الجبّار المعتزلي (ت: ٤١٥هـ).
٣١. **شرح الجزء الثامن من الأسفار الأربعة:** دروس الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، تحقيق وتأليف محمد سعيدي مهر، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٩٦٦.
٣٢. **شرح المنظومة:** الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة السيّد عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٧هـ.
٣٣. **شرح المواقف:** للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، للمحقّق الشريف علي بن محمّد الجرجاني المتوفّى سنة ٨١٢، طبعة مصوّرة، قم.
٣٤. **شرح رسالة مسألة العلم**، عن الحكمة المتعالية، تعليقة للشيخ

هادي السبزواري.
٣٥. **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**: عبد الرزاق اللاهيجي.
٣٦. **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة**، هاشم معروف الحسني.
٣٧. **العروة الوثقى**: جمال الدين الأفغاني والشيخ محمّد عبده، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت ١٩٨٠.
٣٨. **علي والفلسفة الإلهية**، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الثقلين الثقافية.
٣٩. **عوالم الاقتصاد الثلاثة**: لويدج. رينولدز، ترجمة نايف حسين العطواني، دمشق، ١٩٨٢.
٤٠. **عيون أخبار الرضا عليه السلام**، للشيخ الأقدم والمحدث الأكبر أبي جعفر الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وقدم له وعلق عليه: العلّامة الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٤هـ ـ١٩٨٤م.
٤١. **فرق المسلمين والمشركين**، الرازي.
٤٢. **الفَرق بين الفِرَق**، عبد القاهر البغدادي (تحقيق عبد الحميد).
٤٣. **فرق وطبقات المعتزلة**، ابن المرتضى.
٤٤. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم.
٤٥. **فلسفتنا**، السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، ط١٤، دار التعارف.
٤٦. **في علم الكلام**، أحمد صبحي.
٤٧. **القضاء والقدر في الإسلام**، فاروق الدسوقي.

٤٨. **القضاء والقدر**: تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي
٤٩. **القضاء والقدر**، محمّد بن عمر الرازي، ط. دار الكتاب العربي.
٥٠. **لسان العرب**: ابن منظور (٦٣٠ـ٧١١هـ)، طبعة دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التأريخ العربي، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥.
٥١. **المجتمع الحديث في أبعاده الأساسية**: ترجمة: وجيه أسعد، دمشق، ١٩٨٢.
٥٢. **المحاسن**: لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني، الناشر دار الكتب الإسلامية.
٥٣. **محاضرات في أصول الفقه**، للشيخ محمّد إسحاق الفيّاض تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي.
٥٤. **محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين**، الرازي.
٥٥. **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**: المولى محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ) الطبعة الثانية، طهران ١٤٠٤هـ.
٥٦. **المسار الثقافي بين الإمامية الاثني عشرية والمعتزلة**: رسول جعفريان، ترجمة جواد علي كسّار، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت، ١٤٢١هـ.
٥٧. **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كلّ من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال**: عطية سلمان عودة أبو عاذرة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥.
٥٨. **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تأليف فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت

١٤٠٧هـ.

٥٩. **المعتزلة**، زهدي جار الله.

٦٠. **مفهوم السببيّة بين المتكلِّمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد)، دراسة وتحليل، د. جيرار جهامي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢.

٦١. **الملل والنحل**، تأليف: أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩ـ٥٤٨)، تحقيق: محمد سيد گيلاني، دار المعارف، بيروت ـ لبنان.

٦٢. **من العقيدة إلى الثورة**: د. حسن حنفي، طبعة دار التنوير ـ المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٨.

٦٣. **الميزان في تفسير القرآن**: للعلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان (تصوير على الطبعة البيروتية الثالثة، ١٩٧٤).

٦٤. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، علي سامي النشار.

٦٥. **نقد الفكر الديني**، د. صادق جلال العظم، ط٣، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢.

٦٦. **نهاية الحكمة**: العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.

٦٧. **نهج البلاغة**، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيّدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبدة مفتي الديار المصرية سابقاً، دار المعرفة للطباعة

والنشر بيروت ـ لبنان.

٦٨. **نهج الحقّ وكشف الصدق**: العلاّمة الحلّي، منشورات مؤسسة دار الهجرة.

٦٩. **هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة**: الشيخ محمّد جواد محسن الخراساني (ت: ١٣٩٧هـ) مؤسسة البعثة، ١٤١٦هـ.